BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT 8

Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen

von

Heinrich Schlier
Pfarrer Lic., Privatdozent an der Universität Jena

BS
2280
Z4
v.8
GTU
Storage

[illegible] von Alfred Töpelmann in Gießen
1929

SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. AD 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen

von

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Heinrich Schlier
Pfarrer Lic., Privatdozent an der Universität Jena

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1929

Pacific School of Religion
Berkeley, Calif.

BS
2280
Z4
V.8

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Berlin

Beiheft 8

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung lag bis auf Einzelheiten im Februar 1926 bereits abgeschlossen vor. Nur bis zu diesem Zeitpunkt ist daher auch im Großen und Ganzen die Literatur verwertet, so daß die neueste Mandäerdebatte nicht mehr berücksichtigt wird. Dank der entgegenkommenden Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft kam die Arbeit im April 1928 zum Druck, der sich bis Mai 1929 hinzog.

Meinem Lehrer, Herrn Professor D. R. Bultmann, sage ich auch an dieser Stelle für alle gebotene Belehrung herzlichen Dank.

Casekirchen i. Thür., im Mai 1929.

H. Schlier.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung: Aufgabe und Begrenzung der Arbeit . . . . . 1—4

I. Teil. Die Gestalt des Erlösers . . . . . 5—81

1. Kap. Epheser cap. 19 . . . . . 5—32

2. Kap. Die Gestalt d. Erlösers außerhalb von Epheser cap. 19 32—81

1. Der Erlöser und Gott . . . . . 33—42
a) Die Präexistenz des Erlösers S. 33—34. b) Die Offenbarung Gottes im Erlöser und dessen »Hervorgang« S. 34—39. c) Die Einheit des Erlösers mit seinem Vater vor und während seiner Offenbarungstätigkeit S. 39—42.

2. Der Aufenthalt des Erlösers auf der Erde und seine Offenbarungstätigkeit . . . . . 42—67
a) Die Geburt aus der Jungfrau Maria S. 42—43. b) Die Taufe Jesu S. 43—48. c) Jesus als Pflanzer S. 48—54. d) Jesus als Lehrer und Gesetzgeber S. 55—57. e) Jesus als Bringer der Gnosis S. 58—65. f) Jesu sonstige Tätigkeit S. 65—67.

3. Die letzten Schicksale des Erlösers . . . . 67—77
a) Die Verfolgung des Gesandten S. 67. b) Die Kreuzigung, der Tod und die Auferstehung Christi S. 67—70. c) Das πάθος des Erlösers S. 70—72. d) Die Höllenfahrt Christi S. 72—76. e) Die Rückkehr Jesu zum Vater S. 76—77.

4. Die Beinamen des Erlösers . . . . . 77—81

II. Teil. Christus und die Kirche . . . . . 82—124

3. Kap. Epheser cap. 17 . . . . . 82—84

4. Kap. Bezeichnungen der erlösten Kirche . . . . . 84—88

5. Kap. Christus als die κεφαλή und die Kirche als sein σῶμα 88—97

6. Kap. Christus und die ἕνωσις der Kirche . . . . . 97—102

7. Kap. Das πάθος Christi und die Kirche . . . . . 102—110

8. Kap. Die μηχανή Christi . . . . . 110—124

III. Teil. Märtyrer und Pneumatiker . . . . . 125—174

9. Kap. Weltbild und Anthropologie des Ignatius . . . . 125—135

1. Das Weltbild . . . . . 125—130

2. Die Anthropologie . . . . . 131—135

10. Kap. Der Weg des Märtyrers und Pneumatikers . . . 135—174

1. Die Himmelsreise . . . . . 136—140

2. Der Pneumatiker . . . . . 140—152

3. Das realistisch-symbolische Schicksal des Märtyrers 152—174
a) Die »Gefangenschaft« und »Unwürdigkeit« des Märtyrers S. 153—157. b) Das πάθος des Märtyrers (Der Märtyrer und Christus) S. 158—165. c) Der Märtyrer und die Gemeinde S. 165—169. d) Die Vollendung des Märtyrers S. 169—174.

Schluß. Ergebnis und Andeutung der weiteren Aufgabe . . . 175—181

Literaturnachweis nebst Abkürzungen . . . . . 182—188

Sammelwerke und Zeitschriften 188

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Einleitung: Aufgabe und Begrenzung der Arbeit.

Die vorliegende Arbeit stellt sich zur Aufgabe, die sieben, wie man heute fast allgemein zugibt, von dem Bischof und Märtyrer Ignatius von Antiochien verfaßten ignatianischen Briefe auf ihren religionsgeschichtlichen Gehalt zu untersuchen. Und zwar um zweier einander bedingenden Ziele willen: einmal um den Ort, den die Briefe innerhalb der Geschichte des Urchristentums einnehmen, aufzusuchen, zweitens um zum Wortverständnis der Briefe selbst zu gelangen, das durch die bisherigen Arbeiten nach eigener Aussage ihrer Verfasser in manchen Einzelheiten nicht erreicht ist.

Die vorliegende Untersuchung betrachtet sich daher in zweifacher Hinsicht als Vorarbeit: einmal, sofern sie nicht eine Darstellung der Theologie des Ignatius sein will, sondern nur eine Erklärung der hinter seinen religiösen Begriffen liegenden (z. T. mythologischen) Vorstellungen; zum andern, sofern sie nicht den Ort in der theologiegeschichtlichen Entwicklung des Urchristentums bestimmen will, den die Ignatiusbriefe einnehmen, sondern sich auf die Festlegung des historischen Umkreises beschränkt, in dem die von Ignatius gebrauchten Begriffe, Bilder und Vorstellungen lebendig waren.

Solche Vorarbeit erscheint notwendig aus der Sache selbst und aus dem Stand der Forschung bezüglich der Ignatiusbriefe. Denn wir können diese nicht verstehen ohne die Eigentümlichkeit ihrer Sprache durch eine Untersuchung des Vorstellungsgehaltes der einzelnen Worte und Bilder und ihrer Zusammenhänge genügend aufgeklärt zu haben. Das heißt: Ignatius kann zunächst nur von der gleichzeitigen, sowohl kanonischen wie außerkanonischen christlichen, jüdischen und hellenistischen Literatur her ausgelegt werden. Dieses selbstverständliche Prinzip ist zu erwähnen, weil die größere Literatur über Ignatius es bisher (mit zwei Ausnahmen) nicht gelten ließ und man auch im allgemeinen sich scheut, das,

was sich für die neutestamentlichen Schriften allmählich durchgesetzt hat, auf die Anfänge der patristischen Literatur anzuwenden.

Damit sollen die Verdienste der bisherigen Arbeiten über Ignatius nicht geschmälert werden, sondern nur begründet werden, warum man in Beziehung auf ihn immer noch Vorarbeit leisten muß. Die ersten grundlegenden Bemühungen unternahmen mit der Herstellung eines gesicherten Textes, Begründung des Umfanges der echten Briefe und reichhaltiger Kommentierung Th. Zahn (1874) und besonders J. B. Lightfoot (1889). Mitgearbeitet haben alle diejenigen, die in Schrift und Widerschrift die Echtheit bezw. Unechtheit der einzelnen Briefe verteidigten. Auch an Darstellungen der Theologie des I. fehlte es nicht, obwohl sie an der Bedeutung des Gegenstandes gemessen zahlreicher zu erwarten wären. Aber gerade diese Arbeiten — außer Th. Zahn (1874) und außer den Abschnitten in den Dogmengeschichten von A. v. Harnack[4], Loofs[4] und Seeberg[2]: von der Goltz (1894); Bruston (1897); Stahl (1901); Rackl (1914) — haben sich mehr oder weniger der Herausstellung des Sachgehaltes der ignat. Schriften gewidmet, ohne die religionsgeschichtlichen Parallelen zur Erklärung des Wortlautes in vollem Umfange heranzuziehen, und kamen dadurch oft zu nur modernen Deutungen der Texte. Für die historische Einordnung hatte diese Einstellung zur Folge, daß man einerseits jede »direkte Beeinflussung des Ignatius durch Anfänge gnostischer Schulen oder Sekten anzunehmen« für »ganz verfehlt« hielt (v. d. Goltz S. 153 f. Vgl. Bruston S. 113), sich aber doch nicht des Eindruckes »griechischer Interessen« (v. d. Goltz S. 146) und »platonisierender Spekulationen« (S. 148) sowie einiger Einflüsse des »antiken Mysterienwesens« (S. 146 Anm. 1) erwehren konnte; daß man auf der anderen Seite Ignatius einen Platz innerhalb einer »kleinasiatischen Theologie« (Loofs RE[3] IV S. 30) anwies, gegen deren Konstruktion schon Harnack mit Lebhaftigkeit protestierte[1].

Beides erwies sich als historisch unrichtig, als Bousset in einem größeren Abschnitt seines »Kyrios Christos« (1913, 2. Aufl. 1921) Ignatius in den Zusammenhang der wirklichen Religionsgeschichte stellte, was unter dem bestimmten Gesichtspunkt der Eucharistie als Mysteriendrama Wetter 1921 mit vielen neuen Gesichtspunkten wiederholte[2]. Aber Bousset sah die Entwicklung des Urchristen-

[1] Chronologie I 1897 S. 397 Anm. Dogmengeschichte[4] I S. 168.

[2] Auch W. Bauers Kommentar zu den Ignatiusbriefen geht, wenn auch zögernd, diesen Weg.

tums zu sehr unter dem Gesichtspunkt einer Scheidung palästinensischen und hellenistischen Christentums, ohne eine dritte Größe grundsätzlich aus dem Allgemeinbegriff des hellenistischen Christentums herauszuheben: das syrische Christentum. So erschien ihm Ignatius als Vertreter der hellenistisch-kultischen Frömmigkeit, der gegenüber das Christentum des 1. Clemensbriefes, des Pastor Hermae, des Barnabas, des 2. Clemensbriefes als entschränktes Diasporajudentum zu bezeichnen sei. Nicht als ob dieser Gegensatz nicht zu Recht angenommen würde, aber er übersieht die Mannigfaltigkeit der urchristlichen Religion und unterschätzt Syrien als den Teil des Schauplatzes, auf dem (neben den angrenzenden Teilen Nordpalästinas) Judentum und Hellenismus nie als zwei reinlich getrennte Größen auftraten, und auf dem das Christentum als Erbe dieses »syrischen« Synkretismus selbst noch eine dritte Verbindung einging: mit religiösen Elementen iranischer Herkunft, die, wie man immer mehr erkennt, schon seit dem 4./3. Jahrhundert v. Chr. vom Osten in diese Gebiete wanderten[1]. Auf diesen dritten Faktor hat wiederholt, am ausführlichsten in seinem Buch: »Das iranische Erlösungsmysterium« (1921) Reitzenstein aufmerksam gemacht auf Grund der in den letzten Jahrzehnten gefundenen und erschlossenen manichäischen und der von Lidzbarski neuestens durch Uebersetzungen zugänglich gemachten mandäischen Texte[2]. Sind diese, wie nicht mehr zu leugnen ist, für die Erklärung des Johannes-Evangeliums und zahlreicher apokrypher christlicher und gnostischer Schriften von großer Bedeutung, so ist die Frage ihrer Beziehung zu den Ignatiusbriefen, deren Zusammenhang mit dem Johannes-Evangelium von jeher empfunden wurde, nicht zu umgehen.

Die Schriften des Ignatius selbst weisen uns in erster Linie nach Syrien. Können wir den religionsgeschichtlichen Hintergrund seiner Worte, Bilder und Vorstellungen einigermaßen aufhellen, so haben wir neben dem ersten Schritt zum Verständnis seiner eigenen Aussagen etwas zur Verdeutlichung der Religionsgeschichte Syriens gewonnen, deren Bedeutung mangels literarischer Ueberlieferungen leicht unterschätzt werden kann[3]. Wir haben aber auch, da das

[1] Vgl. v. Wesendonk a. a. O. S. 211. Reitzenstein, *Kyrkohistor. Årsskrift* 1922, S. 102 f.

[2] Eine Uebersicht über diese Literatur gibt Greßmann in ZKG Bd. XL, XLI, NF III und IV 1922 S. 178 ff. bzw. S. 154 ff. Die Uebersetzung des mandäischen Ginza durch M. Lidzbarski ist nach der Niederschrift dieser Arbeit erschienen und nachträglich noch benützt.

[3] Vgl. E. Peterson ThLZ 1923 No. 20 Sp. 412 und Bultmann ZNW 1925 S. 145.

Datum der ignatianischen Briefe ziemlich sicher zu bestimmen ist (ca. 110—117 n. Chr.), damit die Möglichkeit, einige andere mit ignatianischen Vorstellungen sich berührende urchristliche Schriften besser zu verstehen und sie örtlich und zeitlich genauer zu registrieren.

Die Untersuchung der sieben Ignatiusbriefe unter Berücksichtigung der vorgelegten Gesichtspunkte ist das Ziel der folgenden Arbeit. Sie verteilt ihren Stoff auf drei aus den Briefen selbst sich ergebende Themata: 1. Die Gestalt des Erlösers. 2. Der Erlöser und die Kirche. 3. Märtyrer und Pneumatiker. Aus der von den bisherigen Untersuchungen abweichenden Aufgabe ergibt sich, daß die Auseinandersetzung mit ihnen meist nur stillschweigend oder anmerkungsweise geführt wird.

I. Teil:
Die Gestalt des Erlösers.

1. Kapitel. Epheser cap. 19.

Wir beginnen unsere Ausführungen mit einer Exegese von Epheser c. 19. In diesem Abschnitt, der wohl besser schon mit c. 18_2 anfängt (vgl. unten S. 44 Anm. 1), deckt Ignatius einen Teil der οἰκονομία Gottes (vgl. c. 20_1) auf. Christus wurde von der Jungfrau Maria und dem Hl. Geist geboren und dann getauft. Die Jungfrauschaft Marias und die Geburt Christi waren dem Beherrscher dieses Aeons verborgen geblieben; ebenso der Tod des Herrn. Jungfrauschaft, Geburt, Tod sind 3 Geheimnisse, die in der »Ruhe Gottes« geschahen. Diese Aussagen werden nun in c. 19_2 fortgeführt mit dem Satz: πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν. Die Frage wird dahin beantwortet, daß Christus den Aeonen wie ein Stern erschien, der alle anderen an Glanz übertraf und (die Menschen?, die Aeonen?) in Verwirrung und Erstaunen versetzte. Von »daher«, heißt es in c. 19_3, begann der Verfall der alten βασιλεία und das »bei Gott Bereitete« nahm seinen Anfang.

Die Schwierigkeit des Verständnisses des 19. Kapitels hängt an den Aussagen in V. 2 (und 3). Wann ist der Stern erschienen? Ist es wirklich der Stern bei der Geburt des Heilandes wie in Mt 2? Aber warum ist dann schon in V. 1 der Tod des Herrn erwähnt und die 3 μυστήρια durch c. 19_{1b} gewissermaßen zum Abschluß gebracht? Und wiederum: welche Erscheinung ist in c. 19_3 gemeint: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς? Ist nochmals an die Geburt des Heilandes erinnert oder redet Ignatius — man beachte den allgemeinen Ausdruck: φανερουμένου — von einer anderen Epiphanie auf der Erde? Ist aber im letzteren Fall dann noch das Aufleuchten des Sternes in c. 19_2 als Vorgang bei der Geburt Christi zu verstehen? Und umgekehrt: wenn sich das θεοῦ φανερουμένου auf die Geburt bezieht, ist es dann

nicht eigenartig, daß die Katastrophe der παλαιὰ βασιλεία an das Erscheinen des Sternes — denn darauf nimmt ὅθεν wohl Bezug — geknüpft ist? Oder ist gar das λάμψαι des Sternes die Erscheinung oder wenigstens ein Teil der Erscheinung des Erlösers selbst?

Man sieht: vom Text des 19. Kapitels selbst her ergeben sich Schwierigkeiten für sein Verständnis. Zu lösen sind diese nur auf dem Wege, den R. Reitzenstein einschlug: den Zusammenhang des ganzen Kapitels zu erkennen und für ihn, und zunächst nicht für Einzelheiten in ihm die religionsgeschichtlichen Vorbilder zu suchen.

R. Reitzenstein hat als erster hinter den Worten des 19. Kapitels einen einheitlichen Mythos erkannt und ihn (IEM S. 86, 3 und S. 235 f.) in religionsgeschichtliche Zusammenhänge einzuordnen versucht. Als seine wesentlichen Grundzüge hat er das verborgene Niedersteigen (und Wirken) und das offenbare Aufsteigen der in bestimmten Kreisen des Hellenismus erscheinenden Heilandsgestalt, des »Gesandten«, festgestellt. Als unmittelbare Vorlage nimmt er den nach seiner Meinung von Ignatius für paulinisch gehaltenen ntl. Epheserbrief (c. $2_{1—7}$ und c. $3_{9—11}$) an. Ohne hier auf das Verhältnis des letzteren zu den ignatianischen Texten überhaupt eingehen zu wollen, betone ich nur, daß von einer direkten Abhängigkeit des Eph. c. 19 vom ntl. Eph.brief kaum die Rede sein kann. Zwar erscheint c. 20_1: ἐάν με καταξιώσῃ Ἰησοῦς Χριστός . . . ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ, ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν, προσδηλώσω ὑμῖν, ἧς ἠρξάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν in enger Berührung mit ntl. Eph. c. 3_3: ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ und c. 3_8 f. ἐμοὶ . . . ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη . . . φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου, aber das μυστήριον ist im Gedankengang des ntl. Epheserbriefes ein anderes als das in Ign. Eph. c. 19 vorliegende, so daß es im Inhalt auf unsere Stelle nicht eingewirkt haben kann. Denn dort steht der Begriff der ἐκκλησία (c. 2_6 und 3_6 ff.) im Vordergrund und die Offenbarung der πολυποίκιλος σοφία ist auf die in der Gemeinde stattfindende Predigt übertragen, wobei die dahinterliegende Anschauung des verborgenen Herabstieges und offenbaren Hinaufsteigens, die aber in 2_6 überhaupt nicht ausgesprochen ist, eine andere Bedeutung erhält und so für die nur christologisch interessierten Sätze von Ign. Eph. c. 19 nicht das Material geliefert haben können. Aber gerade die bei beiden Briefen im Hintergrund liegende gemeinsame Vor-

stellung kann uns auf Texte verweisen, die diese Vorstellung noch deutlicher erkennen lassen.

Reitzenstein selbst hat a. a. O. auf mandäische Lieder aufmerksam gemacht, wie sie etwa Mand. Lit. S. 184 zu lesen sind:

1. Wer schaute Mandā ḏ Haijē,
der hinging und in die Welt kam?
2. Er ging hin und kam in die Welt,
die Erde liegt da und bebet.
3. Er trägt vor, lieblich ist seine Stimme,
und er richtete im Munde die Rede auf.
4. Die Rede richtete er im Munde auf,
er warf die Welt über den Haufen und verließ sie.
. . . . . .
5. Trauernd sitzt Rūhā da,
die Sieben sitzen in Verwirrung da.
6. Sie weinen und ziehen lang ihre Klage hin,
weil ihr Geheimnis offenbart wurde.
7. Weil offenbart wurde ihr Geheimnis;
sie werden am großen Endtage ein Ende nehmen.
. . . . . ,
8. Rūhā spricht zu ihren Söhnen,
sie spricht zu den nichtigen Unholden:
9. »Meine Söhne! Wenn Angst eure Mutter befällt,
was wollt ihr Sieben tun?
10. Wenn der fremde Mann kommt,
wer wird ihm entgegentreten?«
11. Eine Keule des Glanzes ist in der Hand des Mandā ḏ Haijē:
er tritt an die Rebellen heran und wirft sie nieder.

In diesen Versen finden sich folgende charakteristische Züge das verborgene Niedersteigen des Gesandten auf die Erde (V. 1) seine Verkündigung, die das Ende der Welt bedeutet (2—4), seine Auffahrt, die jetzt von Rūhā bemerkt wird und die »Sieben« in Verwirrung setzt (5 und 6 f.) und ihnen Angst einflößt vor der Wiederkunft des »fremden Mannes«, die auch ihr Ende bedeutet (8—11) [1].

[1] Die Zählung der Verse stammt von mir. Vgl. zum Ganzen: Reitzenstein IEM S. 86, 3 und S. 236. Bultmann ZNW 1925 S. 120. S. 122.

Auch im Johannesbuch der Mandäer scheint der Mythos S. 219 ff. erhalten. Vgl. besonders S. 221. Der herabgekommene Gesandte spricht: »Als ich sie (die Sieben) sah, trotzte ich ihnen und lachte sie alle aus. Ich leuchtete in meinem hohen Glanze

Eine noch klarere Vorstellung desselben Mythos gibt die bekannte Schilderung des Ab- und Aufstieges des Erlösers im 10. und 11. Kapitel der sog. *Ascensio Jesaiae*, die nach J. Flemming und H. Duensing (bei Hennecke[2] S. 303) ins 2. Jahrhundert n. Chr. zu setzen ist und deren Verwandtschaft mit mandäischer Terminologie leicht zu erkennen ist. Ich muß sie im Wortlaut hierher setzen[1], um kurz eine Analyse begründen zu können, die den Text in ursprünglicherer Fassung herstellen soll:

c. 10 $_{7}$ »Und ich hörte die Worte des Höchsten, des Vaters meines Herrn, wie er zu meinem Herrn Christus . . . sprach: $_{8}$ Geh und steige hinab durch alle Himmel und steige hinab zum Firmamente und zu dieser Welt, bis zum Engel im Totenreich, [aber bis zur Hölle sollst Du nicht gehen]. $_{9}$ Und Du sollst gleich werden dem Bilde aller, die in den 5 Himmeln sind, $_{10}$ und der Gestalt der Engel im Firmament wirst Du mit Fleiß gleichen und auch den Engeln, die im Totenreich sind. $_{11}$ Und keiner von den Engeln dieser Welt wird erkennen, daß Du mit mir zusammen der Herr der sieben Himmel und ihrer Engel bist. $_{12}$ Und sie werden nicht erkennen, daß Du zu mir gehörst, bis ich mit der Stimme der Himmel ihre Engel und ihre Lichter rufen und die gewaltige Stimme zum sechsten Himmel hin erschallen lassen werde, daß Du richten und vernichten sollst den Fürsten und seine Engel und die Götter dieser Welt, und die Welt, die von ihnen regiert wird, $_{13}$ denn sie haben mich verleugnet und gesagt: Wir allein und außer uns niemand[2]. $_{14}$ Und dann wirst Du von den Engeln des Todes zu Deinem Platz aufsteigen . . . . und zu meiner Rechten sitzen. $_{15}$ Und dann werden Dich die Fürsten und Mächte dieser Welt anbeten. $_{16}$ Das hörte ich die große Herrlichkeit meinem Herrn befehlen. $_{17}$ Und darnach sah ich, als mein Herr aus dem siebenten Himmel in den sechsten Himmel heraustrat. $_{18}$ [Und der Engel, der mich führte aus dieser Welt, war bei mir und sprach: Merke auf, Jesaia, und schau, daß Du die Verwandlung des Herrn und sein Hinabsteigen siehst]. $_{19}$ Und ich schaute, und als die Engel ihn dann sahen, die im sechsten Himmel sind, priesen und lobten sie ihn . . .,

(es ist das Zeichen der Auffahrt, die δόξα!), so daß ich allen Welten sichtbar wurde. Als die Welten mich sahen, gerieten sie in Furcht und es erbebte die Gottheit des Hauses. Rūhā fiel von ihrem Thron und alle Welten zerstreuten sich . . . .«

[1] Nach Flemming und Duensing bei Hennecke[2] S. 312 ff.

[2] Vgl. Bousset, Hauptprobleme S. 12. S. 259; Iren. I 5 $_{4}$; I 30 $_{5-6}$; Schatzhöhle S. 43; *Asc. Jes.* 4, 6.

und auch ich pries mit ihnen. 20 Und ich sah, als er in den fünften Himmel hinabstieg und im fünften Himmel das Aussehen der Engel daselbst annahm, und sie priesen ihn nicht, denn sein Aussehen war wie das ihrige. 21 Und alsbald stieg er in den vierten Himmel hinab und nahm das Aussehen der Engel daselbst an, 22 und als sie ihn sahen, priesen und lobten sie ihn nicht, denn . . . 23 Und wiederum sah ich, als er in den dritten Himmel hinabstieg und das Aussehen der Engel im dritten Himmel annahm. 24 Und die Hüter der Pforte verlangten das Losungswort, und der Herr gab es ihnen, um nicht erkannt zu werden, und als sie ihn sahen, priesen und lobten sie ihn nicht, denn . . . 25 Und wiederum sah ich, als er in den zweiten Himmel hinabstieg, und abermals gab er daselbst das Losungswort, denn die Türhüter verlangten es, und der Herr gab es. 26 Und ich sah . . . (= 24 b). 27 Und abermals sah ich, wie er in den ersten Himmel hinabstieg, und auch daselbst das Losungswort den Türhütern gab und das Aussehen der Engel annahm, die zur Linken jenes Thrones sind, und wie sie ihn nicht priesen . . . 28 Mich aber fragte niemand wegen des Engels, der mich führte. 29 Und weiterhin stieg er hinab in das Firmament, wo der Fürst dieser Welt wohnt, und er gab das Losungswort denen zur Linken, und sein Aussehen war wie das ihrige, und sie priesen ihn nicht daselbst, [sondern sie bekämpften einander aus Neid[1], denn daselbst herrscht die Macht des Bösen und Neid um das Geringste]. 30 Und ich sah, als er hinabstieg und den Engeln der Luft gleich wurde und er war wie einer von ihnen. [31 Und er gab kein Losungswort, denn einer beraubte und vergewaltigte den anderen].

c. 11 [1 Und darnach schaute ich, und der Engel, der mit mir redete, welcher mich führte, sprach zu mir: Merke auf, Jesaja, Sohn des Amoz, denn dazu bin ich von Gott gesandt. 2 Und ich sah aus dem Geschlechte Davids, des Propheten, ein Weib mit Namen Maria . . . . 7 Und nach zwei Monaten an Tagen, als Joseph in seinem Hause war und Maria sein Weib, jedoch beide allein, 8 da geschah es, während sie allein war, daß Maria alsbald mit ihren Augen hinschaute und ein kleines Kind sah, und sie war bestürzt. 9 Und als die Bestürzung gewichen war, wurde ihr Mutterleib wie zuvor befunden, ehe sie schwanger war. 10 Und als ihr Mann Joseph zu ihr sagte: Was macht Dich bestürzt? wurden seine Augen geöffnet und er sah das Kind und pries Gott, daß

[1] Vgl. Reitzenstein, Psyche S. 10 Anm. 2 zu Johannesbuch S. 55 f.

der Herr zu seinem Anteil gekommen sei. 11 Und eine Stimme kam zu ihnen: Erzählt dieses Gesicht niemand. 12 Aber das Gerücht über das Kind verbreitete sich in Bethlehem. 13 Einige sagten: Die Jungfrau Maria hat geboren, bevor sie zwei Monate verheiratet war, 14 und viele sagten [1]: Sie hat nicht geboren und die Wehemutter ist nicht (zu ihr) hinaufgegangen, und wir haben keinen Schmerzensschrei gehört. Und sie waren alle im Dunkel über ihn, alle wußten von ihm, aber keiner wußte, woher er war. 15 Und sie nahmen ihn und kamen nach Nazareth in Galiläa]. 16 Und ich sah, o Hiskia und mein Sohn Jasub, . . daß er allen Himmeln und allen Fürsten und allen Göttern dieser Welt verborgen war. [17 Und ich sah: er lag in Nazareth an der Brust wie ein Säugling und wie es Sitte war, um nicht erkannt zu werden. 18 Und als er herangewachsen war, tat er große Zeichen und Wunder im Lande Israel und in Jerusalem. 19 Und darnach wurde der Widersacher neidisch auf ihn und reizte die Kinder Israel gegen ihn auf, indem sie nicht wußten, wer er war, und überlieferten ihn dem Könige und kreuzigten ihn, und er stieg hinab zum Engel (der Unterwelt)]. 20 In Jerusalem nämlich sah ich, wie sie ihn kreuzigten am Holze [21 und auch wie er nach drei Tagen auferstand und (noch manche) Tage blieb. 22 Und der Engel, der mich führte, sprach zu mir: Merke auf, Jesaja! Und ich sah, als er seine zwölf Jünger aussandte und auffuhr]. 23 Und ich sah ihn und er war im Firmament, aber er hatte sich nicht verwandelt in ihre Gestalt, und alle Engel des Firmamentes und Satan sahen ihn und beteten ihn an. 24 Und es erhob sich daselbst große Trauer, indem sie sprachen: Wie ist unser Herr herabgekommen über uns und wir merkten nicht die Herrlichkeit . . , die, wie wir sehen, sich über ihm befand vom sechsten Himmel her. 25 Und er stieg auf in den zweiten Himmel und verwandelte sich nicht, sondern alle Engel zur Rechten und zur Linken und der Thron in der Mitte 26 beteten ihn an und priesen ihn und sprachen: Wie ist unser Herr uns verborgen geblieben, als er hinabstieg und wir merkten nichts? 27 Und ebenso stieg er auf zum dritten Himmel und sie lobsangen und sprachen in gleicher Weise 28 (im vierten und fünften Himmel) . . . . 30 (im sechsten Himmel) 32 b . . . Und alsbald sah ich, wie er zur Rechten jener großen Herrlichkeit sich niedersetzte . . . (im siebten Himmel).«

Auszuscheiden sind: c. 10 8 von »aber bis zur Hölle« . . . bis

[1] Vgl. *Acta Petri* c. 24 S. 72 und Hennecke[2] S. 388.

Schluß des Verses. Ferner: c. 10_{18}; 10_{29} b. 31; c. $11_{1—15}$; c. $11_{17—19}$; c. $11_{21—22}$. Diese Zusätze stammen jedoch nicht von einer Hand und sind aus verschiedenen Motiven eingefügt. Auszugehen ist am besten von c. $11_{17—19}$. Denn dieses ist sicher eine Duplette zu 11_{20}. Vgl. das zweimalige »Kreuzigen« und in V. 20 im jetzigen Zusammenhang n a c h dem Hinabsteigen zum Engel der Unterwelt. Auch schließt sich V. 20 gut an V. 16 als dessen Begründung an. V. 16 mit einer längeren Einführung nach der Unterbrechung von c. $11_{1—5}$ ist eine allgemeine Umschreibung der verborgenen Wirksamkeit des Erlösers nach seinem Abstieg. Nach vorwärts ist das »und auch« von c. 11_{21} ebenso verdächtig, wie die stereotype Unterbrechung V. 22 (vgl. 11_{1}), die sich besonders in c. 10_{18} als solche erweist, da man die Aufforderung des begleitenden Engels entweder vor V. 17 oder hinter V. 19 erwartet. V. 11_{23} schließt sich etwas unbestimmt an V. 20 an. Vielleicht ist auch V. 20. wegzulassen, worauf das: »aber er hatte sich nicht verwandelt in ihre Gestalt« in V. 23 führen könnte, das im Anschluß an V. 20 auf die Juden bezogen werden müßte, dagegen nach V. 16 sinngemäß die Gestalt der »Fürsten« oder »Götter dieser Welt« meinte.

Von dem auszuscheidenden V. 19 in c. 11 aus, läßt sich auch V. 8 in c. 10 beurteilen und die oben angemerkte Ausscheidung vornehmen. Der »Engel im Totenreich« mag in der Formulierung im Singular von der Vorstellung von c. 11_{19} (vgl. 9_{6}) beeinflußt sein, im übrigen ist er, nur in anderer Ordnung, gleich den »Engeln, die im Totenreich sind« von c. 10_{10}, welche, wie sich sofort zeigen wird, identisch sind mit den »Engeln der Luft« in c. 10_{30}, so daß sich also die Reihenfolge ergibt:

1. c. 10_{9} und $_{10}$: Engel im Himmel, Firmament, Totenreich und in »dieser Welt«.
2. c. 10_{27} ff: Engel der Himmel, des Firmamentes, der Luft.
3. c. 10_{8}: Engel der Himmel, des Firmamentes, dieser Welt, des Totenreiches.
4. c. 11_{16} Himmel, Fürsten (in dem Firmament), Götter dieser Welt.
5. c. 11_{23} (Erde) Firmament, Himmel.

Aus dieser Anordnung ersieht man, daß zum festen Schema Himmel, Firmament, »diese Welt« gehören und daß die »Engel im Totenreich« bald als Unterweltsengel (c. $10_{8} = 11_{19} = 9_{16}$) bald als Ueberweltsengel in den Luftsphären aufgefaßt wurden, die ja

— ein Zeichen ist auch die besondere Erwähnung der Hölle in c. 10_8 — oft mit dem irdischen Reich, also dem κόσμος οὗτος gleichgesetzt werden (vgl. unten Teil III). Erwies sich c. 11_{19} als aus späterem Zusammenhang genommen, so ist auch in c. 10_8 und im ursprünglichen Text überhaupt nur von drei Reichen die Rede.

In diesem ursprünglicheren Text ist aber nun das Drama des Erlösers dasselbe, wie in den besprochenen mandäischen Ueberlieferungen: Unbekannt den Mächten des Himmels, des Firmamentes (und der Luft) steigt der »Gesandte« — diesmal in ständiger Verwandlung sich ihnen angleichend — in »diese Welt« hinab [1], wo er — nun christlich gewendet — gekreuzigt wird. Dann aber steigt er in aller Herrlichkeit (δόξα) empor zum Schrecken und Erstaunen der trauernden Mächte des Satans, deren Herrschaft gebrochen ist, zum Jubel der himmlischen Gewalten.

Einen dritten vollständigen Mythos derselben Art gibt uns die sog. »Pistis Sophia« [2] wieder. Es heißt dort c. 7 (S. 7 Z. 26 ff.): »Und als ich mich (Jesus erzählt seinen Jüngern) zur Welt aufgemacht hatte, kam ich in die Mitte der Archonten der Sphäre und hatte die Gestalt des Gabriel, des Engels der Aeonen, und nicht haben mich die Archonten der Aeonen erkannt, sondern sie dachten, daß ich der Engel Gabriel wäre . . .« Dann sieht Jesus von der Mitte der Archonten auf die Welt der Menschen hinab, läßt Elisabeth aus der Kraft »des kleinen Jaô« und der »Seele« des Propheten Elias, die er in sie säte bzw. hineinstoßen ließ, Johannes den Täufer (S. 8) gebären. c. 8 erzählt er seine eigene auf noch umständlichere Weise erfolgte Geburt. »Es geschah nun darnach, da blickte ich auf Befehl des ersten Mysteriums auf die Welt der Menschheit hinab und fand Maria . . . meine Mutter . . . .; ich sprach mit ihr in Gestalt des Gabriel, und als sie sich in die Höhe nach mir gewandt hatte, . . . stieß ich hinein in sie die Kraft,

[1] Ist die Analyse angängig, dann hat Bousset, Hauptprobleme S. 260, wo er *Asc. Jes.* zu den Berichten der Erdenfahrt des Erlösers rechnet, doch mit mehr Aufmerksamkeit gelesen als C. Schmidt (Gespräche Jesu S. 506) ihm zubilligen will.

[2] Nach C. Schmidts und Harnacks Meinung, S. XVII in C. Schmidts Ausgabe im C.S.G., in die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts zu verlegen; nach C. Schmidt S. XVIII den Barbelognostikern von Iren. I, 26 zuzuschreiben, die sich von Syrien nach Aegypten verpflanzten; nach Harnack, ebendort, den Ophiten. Jedenfalls aus mannigfachen Elementen zusammengesetzt und in den einzelnen Teilen verschiedenen Alters. Vgl. auch Greßmann ZKG NF III S. 187, der die Barbelo mit der Ištar von Arbela zusammenbringt und ihre Identität mit der iranischen »Jungfrau«, der βασιλίσσα (8. Buch Mosis), der κόρη κόσμου und κόρη τοῦ φωτός behauptet.

welche ich von dem großen Sabaoth, dem Guten, der sich an dem Ort der Rechten befindet, gewonnen habe, und die 12 Kräfte der 12 Erlöser des Lichtschatzes . . . . stieß ich in die Sphäre der Archonten.« Es folgt nun eine Beschreibung dieser Kräfte und eine neue Rede Jesu zu seinen Jüngern, in der er ihnen die Ankunft »des Kleides« ankündigt, das er im letzten Mysterium zurückgelassen hat. Unterdessen kommt (c. 10) das Kleid in einer großen Lichtkraft herab, das sich selbst als eigentlich 2 Kleider zu erkennen gibt vermittels eines daraufgeschriebenen und aufzulösenden »Mysteriums« (S. 11 Z. 2 ff.). Von diesem Kleid wird nun (ein Zeichen der Uebertragbarkeit solchen Motivs) etwas variiert gesagt, was von dem Erlöser selbst galt: »Siehe, nun haben wir Dir jenes Kleid gesandt, welches niemand von dem ersten Gebote abwärts erkannte, da der Glanz seines Lichtes in ihm verborgen war, und die Sphären und alle Oerter von dem ersten Gebote an abwärts haben es nicht erkannt« (c. 11 S. 2 Z. 8 ff.). Jesus zieht es sofort an »und ich leuchtete gar sehr und flog in die Höhe und kam vor das Tor des Firmaments, gar sehr leuchtend und kein Maß war für das Licht, welches an mir war. Und es gerieten in Aufregung gegeneinander die Tore des Firmaments und öffneten sich alle zugleich. Und es gerieten alle Archonten und alle Gewalten und alle darin befindlichen Engel allesamt in Aufregung wegen des großen Lichtes, welches an mir war; und sie schauten das leuchtende Lichtkleid, welches ich anhatte und sie sahen das Mysterium, welches ihre Namen enthielt und sie fürchteten sich gar sehr[1]. [Und sprachen: »Wie hat uns der Herr des Alls durchwandert, ohne daß wir es wußten«]. [Und es lösten sich alle ihre Bande, mit denen sie gebunden waren . . . und sie fielen vor mir nieder, beteten an]. Und [sie] priesen alle zugleich den Innern der Inneren; [mich aber sahen sie nicht, sondern sie sahen nur das Licht]. Und sie waren in großer Furcht und waren sehr aufgeregt [und sie priesen den Innern der Inneren«]. Der Erlöser geht dann hinauf in die 1. Sphäre, sein Glanz (δόξα!) wächst. Dann in die 2. Sphäre (= εἱμαρμένη) zu den Aeonen der großen Archonten

[1] Daß in den folgenden Zeilen Unordnung herrscht, zeigt nicht nur die Wiederholung von: »sie priesen den Innern der Inneren«, sondern auch ein Vergleich mit den cc. 12 und 13, die den Aufstieg noch einmal mit fast denselben Worten wiedergeben, aber 1. die Frage der Archonten vor das Anbeten setzen 2. nichts davon wissen, daß die Mächte nicht den Erlöser, sondern nur sein Kleid erkannten. Letzteres ist ein Motiv aus dem Abstieg. Ich setze es daher in Klammern [ ] und stelle die Sätze um.

(c. 14). In c. 15 mündet die Schilderung der Aufregung der Gewalten ein in die Spekulationen über Kriege der »Tyrannen« gegen das Licht, wie wir sie aus den kosmologischen Spekulationen der Manichäer kennen. (Vgl. z. B. bei Theodor bar Khôni, Reitzenstein, Psyche S. 6 ff.).

Der zu *Asc. Jes.* c. 10 f. parallele Vorgang ist deutlich: der Erlöser steigt unbekannt durch die Reiche hinab — (die jedesmalige Verwandlung ist umgebogen zu einer Verhüllung in der Gestalt Gabriels) —, unbekannt den feindlichen Mächten weilt er auf Erden (hier seine Jünger belehrend), aber in Herrlichkeit, die erschrockenen Archonten zum Anbeten zwingend, fährt er wieder zu seinem τόπος empor[1].

Damit hätten wir drei Berichte[2], die den ganzen Mythos zutage treten lassen, den Reitzenstein mit Recht hinter Epheser c. 19 vermutet. Doch beschränken sich die Aehnlichkeiten der Texte nicht nur auf den Grundgedanken, sondern werden in dem Teil, den die kanonische Ueberlieferung der Evangelien der Phantasie freiließ, also der Auffahrt Jesu, auch in den Einzelheiten bemerkenswert. In Eph. c. 19_2; *Asc. Jes.* c. 11_{24}; Pistis Sophia c. 11 S. 12, 28—30. 34 u. ö.; Joh. Buch S. 221 wird das Licht (bzw. die δόξα) des Auffahrenden erwähnt. In Eph. c. 19_2 (*Asc. Jes.* c. 11_{24}); Pistis Sophia c. 11 S. 12, 31. 34. 36. S. 12, 4 u. ö; Mand. Lit. S. 184 werden das Erstaunen (ξενισμός), die ταραχή bzw. die Aufregung und Furcht, die »Trauer« der feindlichen Mächte geschildert, die sich bei Ignatius in einer indirekten Frage (πόθεν . . .), in *Asc. Jes.*

[1] Wobei das einfache Motiv durch die Sendung des Kleides verdoppelt wird. Dazwischen sind Offenbarungen eingefügt, unter die c. 8 (vgl. *Asc. Jes.* c. 11) die Geburt des Erlösers, verdoppelt durch die parallele Erzählung der Geburt Johannes des Täufers c. 7, zu rechnen ist.

[2] Ein vierter deutlicher Text, aber die Erzählung schon durch Psalm 23 $(24)_7$ und 23 $(24)_{8—10}$ dramatisierend (Vgl. Kroll, *descensus* S. 30 Anm. 1) findet sich in der *Epideixis* des Irenäus c. 84: »Weil jedoch das Wort für die gewordenen Wesen unsichtbar herabstieg, erkannten dieselben sein Niedersteigen nicht. So wie das Wort aber Fleisch geworden war, so stieg es auch in sichtbarer Weise in die Höhe. Und da ihn die Mächte sahen, haben die unteren Engel denen, welche in der Feste waren, zugerufen . . . (folgt ψ 23 $(24)_7$ und $_{8—10}$) . . .«.

Einen fünften Bericht endlich liefert der Physiologus (Lauchert S. 230), bei Dölger Ichthys I S. 295 zitiert, wo die Psalmstellen benutzt werden um den Erlöser bekanntzumachen durch den Hl. Geist. Vgl. auch das nur in einer Hs. der Moskauer Synodalbibliothek c. 35 erhaltene Stück (Peterson ZNW 1924 S. 294) vom Einhorn: »ἐξελθὼν γὰρ ἐκ τῶν οὐρανῶν οὐκ ἠδυνήθησαν αἱ ἀγγελικαὶ δυνάμεις αὐτὸν κρατῆσαι, μετὰ πάντων πάντα γενόμενος, ἕως ἦλθεν εἰς τὴν γαστέρα Μαρίας.«

c. II $_{24}$ und Pistis Sophia c. II S. 12, 40 in direkter Frage ausdrücken. Endlich ist, worauf schon Reitzenstein a. a. O. S. 86 Anm. 3 hingewiesen hat [1], mit dem Aufstieg des Gesandten der Beginn der Auflösung der feindlichen Reiche verbunden: Eph. c. 19 $_3$; Mand. Lit. S. 184; Joh. Buch S. 221; *Asc. Jes.* c. II $_{25}$ f.; Pistis Sophia c. II S. 12, 37 f., der meist mit der Unterwerfung ihrer Machthaber bezeichnet wird.

Doch läßt sich der besprochene Mythos in seinen Einzelheiten noch öfter in der Gnosis belegen und damit die Möglichkeit der Bekanntschaft des Ignatius mit ihm wahrscheinlich machen. So berichten von der verborgenen Herabkunft des Erlösers die Basilidianer Iren. I 24 $_6$. Der Erlöser (hellenisiert = νοῦς) durchwandelt kraft des Namens »Caulacau« die 365 Himmel. *Et sicut filium incognitum omnibus esse, sic et ipsos a nemine oportere cognosci; sed cum sciant ipsi omnes, et per omnes transeant, ipsos omnibus invisibiles et incognitos esse* [2] (Die Gläubigen beim Aufstieg). Ferner Mand. Lit. S. 75: »Er ward, wurde geschaffen und wurde voll, er zog aus mit großer Kraft und wurde gewaltig durch die Größe der Erkenntnis . . . . . Die Welten waren beschämt, daß niemand seine Gestalt, seinen Glanz und seine Herrlichkeit sah.« LG II (Lidzbarski S. 465): »Ein Mānā bin ich des großen Lebens . . ., der ich aufbrach, um in die Welt zu kommen . . nicht bemerken mich ihre Bewohner insgesamt, nicht nehmen mich wahr alle Welten. Gar lange bemerkten mich nicht die Aeonen, bis man mich in den Rumpf warf . . . .« *Epistola apost.* (Duensing S. II c. 13 (24): »Es geschah aber, als ich im Begriff war, herzukommen von dem Vater des Alls, da ging ich vorüber an den Himmeln (lat. *⟨transie⟩ns caelos*) . . . Ich befand mich in den Himmeln, und die Erzengel und die Engel — ich ging vorüber in ihrer Gestalt, als wäre ich einer aus ihnen, unter den Herrschaften und Gewalten . . . . .« [3].

---

[1] Vgl. Bultmann ZNW 1925 S. 136.

[2] Vgl. Bousset Hauptprobleme S. 241.

[3] Vom Durchschreiten der Aeonen redet der Naassenerpsalm (Hipp. Elench. V 10 $_2$), dessen Mythos Reitzenstein, *Hist. Monach.* S. 233 f. als vorchristlich erkannt hat. Vgl. Kroll, Hymnodik S. 96 Anm. 1, der ihm zustimmt. Dasselbe ist wohl auch *Testam. domini* S. 33 gemeint: Der Bischof . . *observet insuper jejunium tres per hebdomadas post ordinationem, juxta numerum decem et octo ingressuum excelsorum, per quos transiit(!) Unigenitus veniens ad passionem.* Die πύλαι oder εἴσοδοι, die der μονογενής durchschreitet, finden sich wieder in den verschiedenen Mysterienräumen bei denselben Naassenern, Hippol. V 9 S. 102 $_{14}$ f. V 8 S. 93 $_{19}$ S. 95 $_2$ f. Es sind auch die χωρήματα der Pistis Sophia. Vgl. Bousset, Hauptprobleme S. 318.

Eine Umbildung im Zusammenhang mit kosmologischen Spekulationen bedeutet die Verwandlung des Urmenschen bei seinem Hinabsteigen durch die Himmelswelten in die Materie, wie sie in den hermetischen Schriften vorliegt. Er nimmt die Naturen der 7 Planetenbeherrscher an und zeugt 7 mannweibliche Menschen. Aehnlich berichten die manichäischen Spekulationen, nach denen der Urmensch bei seinem Herabsinken in die Finsternis in immer wieder sich verwandelnden Formen seinen dämonischen Gegnern erschienen sei. (Augustin, *de haeres.* 46) [1].

Von der Verwandlung beim Abstieg redet auch noch *Asc. Jes.* c. 3_{13}. Hier besteht die Verborgenheit des Erlösers während seines Wirkens auf der Erde in der Verhüllung in einer elenden Menschengestalt [2]. Weiter führt uns das *Asc. Jes.* c. 9_{13} ff. aus: ». . nachdem er hinabgestiegen und euch an Aussehen gleich geworden sein wird, und man meinen wird, er wäre Fleisch und ein Mensch. $_{14}$ Und der Gott jener Welt wird die Hand gegen seinen Sohn ausstrecken, und sie werden Hand an ihn legen und ihn kreuzigen, ohne zu wissen, wer es ist. $_{15}$ Und so wird sein Herabkommen, wie Du sehen wirst, den Himmeln verborgen sein, so daß unbemerkt bleibt, wer es ist« [3]. Denselben Gedanken von der Verborgenheit des herabgekommenen Gesandten drückt die Vorstellung seines »Fremdseins« aus [4], sei es, daß sie umschrieben ist, wie in Joh. Ev. 8_{14-19}; 9_{30}; 1. Joh. 3_{1}; Ode Salom. 28_{16} f.; Mand. Lit. S. 203, sei es, daß sie in den Begriff des Fremden gefaßt ist. So häufig in den mandäischen Schriften: Brandt, Mand. Schriften S. 189 ist Hibil Ziwā der »fremde Mann«; Johannesbuch S. 166 der »Eisenschuh« (vgl. S. 161. 166. u. a.); Mand. Lit. S. 138 Mandā d Haijē (vgl. S. 23. 36. 184) [5], wie über-

---

[1] Vgl. Bousset, Hauptprobleme S. 183 bzw. S. 191.

[2] Vgl. auch Hippolyt Elench. VII 38 S. 224, 10 f. Wendl. (C. Schmidt, Gespräche Jesu S. 293, 2), wo eine Ansicht des Apelles wiedergegeben ist: τοῦτον (scil. Χριστόν) δὲ οὐκ ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι οὐδὲ ἄσαρκον εἶναι, ⟨τὸν⟩ φανέντα λέγει, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας μεταλαβόντα μερῶν σῶμα πεποιηκέναι, τουτέστι θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ἐν τούτῳ τῷ σώματι λαθόντα τὰς κοσμικὰς ἐξουσίας βεβιωκέναι. (Vgl. die Erschaffung Adams in der Schatzhöhle S. 3 und A. Götze S. 49; ferner Iren. I 7_{3}).

[3] Vgl. *Acta Thomae* c. 45 S. 162, 15 ff. und die übrigen bei Bultmann ZNW 1925 S. 119 aufgeführten Beispiele.

[4] Vgl. Bultmann ZNW 1925 S. 119 f.

[5] Entsprechend heißt der Apostel »der Fremdling« (ὁ ξένος) in *Act. Thom.* S. 105, 9 ff. 121, 1. 208, 13. 211, 24. 228, 9. 242, 12. *Act. Andreae* S. 39, 22. *Act. Pauli et Theclae* S. 248, 4. 254, 3, wenn auch oft das Wort aus der Situation der Ge-

haupt das Göttliche in bezug auf das Menschliche innerhalb und außerhalb der Welt das »Fremde« ist, (vgl. Mand. Lit. S. 74. 85. 87. 125 u. ö. 223 f. 263), wobei freilich der Sinn des Verborgenseins verloren gehen kann. (Vgl. u. a. Marcions »fremden Gott«).

Außer den schon oben mitgegebenen Parallelen für den Aufstieg des Gesandten seien hier noch erwähnt: Ode Salom. 17_{5} f., wo für den Erlöser der Erlöste (d. h. eigentlich der erlöste Erlöser (vgl. schon Gunkel ZNW 1910 S. 306 f.) spricht: »Das wahre Denken hat mich geleitet, ich folgte ihm und ging nicht irre. Alle, die mich sahen, staunten, wie ein Fremder erschien ich ihnen.« (Vgl. 41_{8}). Ode Sal. 35_{3}: »Da erschraken alle und erbebten, und Rauch ging aus von ihnen und Gestank.« RG. XV, 12 (Lidzbarski S. 347, 19 ff. vgl. S. 346 f.):

»Der Mānā stieg zum Hause des großen (Lebens) empor.
Als die Götter ihn erblickten,
stürzten sie hin und fielen auf ihr Antlitz.«

Mand. Liturgien S. 81 (ebenfalls von der auffahrenden Seele): »Als die Planeten sie von ihrem Orte aus erblickten, schämten sie sich, ballten die Fäuste . . . und sprachen: »Wehe über die Planeten, daß sie unterlagen, während die Werke ihrer Hände siegreich waren.« Ferner sprachen sie: »Wie schön ist dieser Glanz, wie hell dieses Licht, wie lieblich dieser Schmuck, wie wundersam dieses Bild. . . . . schön, leuchtend und hell ist es . . .« (Zum Glanz vgl. noch LG III $_{31}$; III $_{24}$ (MBHG S. 31; auch Brandt, Schicksal S. 425).

Die Folgen der Herabkunft des Erlösers, sei es der Erdenfahrt und -tätigkeit, sei es der Höllenfahrt, die hier, wie erst unten ersichtlich, hinzugezogen werden kann, oder der den Abschluß bildenden Himmelfahrt, werden in der christlichen und außerchristlichen Gnosis ähnlich wie in Ign. Eph. c. 19_{3} oft beschrieben. Ich stelle die Parallelen nebeneinander:

Zu ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία habe ich keine Parallele gefunden. Zur μαγεία vgl. jedoch Act. $8_{9.\ 11}$; $13_{6.\ 8}$ ff.; Barn. 20_{1}; Did. 2_{2}; 5_{1};

schichte heraus einen Nebensinn erhält. — Eine weitere Gestaltung des Motivs vom verborgenen Gesandten, die jedoch auch noch andere Einflüsse aufweist, wird man in den Ausführungen der Pseudoklementinen und verwandter Schriften finden dürfen. Der Prophet ist verborgen, indem er »von Weltanfang an zugleich mit den Namen die Gestalten wechselnd die Weltalter durchläuft«. Clem. *Hom.* III, 20. *Recogn.* I, 33 f. Vgl. das Bruchstück aus dem Nazaräerevangelium (Hennecke [2] S. 29). Etwas anders: Sapientia Salom. 7, 27 f. und Tatian, *orat. c. Gr.* 12, 3 (Goodsp. S. 279).

Mand. Lit. S. 42 Gebet um Erlösung von »der bösen Zauberei der Söhne Adams und Evas« (vgl. S. 39. 51). Zu καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο vgl. unten Teil III. Zu κακίας ἄγνοια καθῃρεῖτο[1] vgl. Iren. I 15_2 (Markosier): τεθεληκέναι γὰρ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λῦσαι τὴν ἄγνοιαν καὶ καθελεῖν τὸν Θάνατον. Ode Sal. 7_{21}: »Denn die Unwissenheit ist vernichtet, weil das Wissen des Herrn gekommen ist.« 31_2: »Der Irrtum verirrte sich und verschwand vor ihm, die Torheit ward von Angst ergriffen, so daß sie vor der Wahrheit des Herrn versank.« *Acta Petri* c. 7 S. 53, 20 f. (Lipsius): *Viri, qui adestis . . . discite cuius rei causa deus filium suum misit in saeculo . . . volens omne scandalum et omnem ign⟨o⟩rantiam et omnem inergaenam* (ἐνέργειαν!) *diaboli, initia et vires* (ἀρχὰς καὶ δυνάμεις!) *infirm⟨are⟩, quibus pr⟨ae⟩valebat olim, antequam deus noster in saeculo refulgeret (!). Test. domini* II_5 S. 119: *mundum ab errore liberasti.* Zu: παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο vgl. 1. Joh. 3_8; Iren. I 24_2 (Satornil): *Et propter hoc quod dissolvere* (καταλῦσαι Theodoret) *voluerint patrem eius omnes principes, advenisse Christum* (Vgl. I 24_4 (!)). Ode Salom. 33_1: »Wiederum aber eilte die Gnade, überholte die Vernichtung und stieg herab in sie, sie zu zerstören. Sie verderbte das Verderben vor ihrem Angesicht und vernichtete sein ganzes Werk«. Mand. Lit. S. 126:

»Ob Deines Glanzes erschraken die Reiter,
ob Deines Lichtes gerieten Pforten und Königreiche in Verwirrung« S. 205 f.:
»Die Erde zitterte ob meines Rufes,
der Himmel wankte ob meines Glanzes . . .
die Gewalthaber der Tibil werden gezüchtet . . . .«

(Vgl. S. 79. 202). Zu διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν vgl. außer den hier nicht aufzuzählenden vielen Stellen, wo vom Vernichten des Todes in der christl. und außerchristl. Literatur die Rede ist, besonders: Athanasius περὶ παρθενίας (S. 51, 12 v. d. Goltz TU XXIX 1905)

»τίς οὗτος ὁ ἐξ οὐρανῶν κατελθὼν καὶ σταυρωθείς,
καὶ ὑπ' ἐμοῦ τοῦ θανάτου μὴ κρατούμενος;
τίς οὗτος ὁ λύων τὰ δεσμὰ τῶν ὑπ' ἐμοῦ κρατουμένων;
τίς οὗτος ὁ τῷ ἰδίῳ θανάτῳ ἐμὲ τὸν θάνατον καταλύων;

[1] Ich teile in dieser Weise ab. Denn daß die ἄγνοια eine κακία ist, ist herrschende Ansicht der Gnosis. Vgl. z. B. *corp. herm.* XI, 21: ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον oder *corp. herm.* VII (Reitzenstein NGG 1911 S. 549 f.) und ebendort X, 8 f. Um des Rhythmus des Satzes willen ist (gegen Lightfoot) διεφθείρετο beizubehalten.

(nach Kroll: *descensus* S. 29) und Aphraates S. 351: Christus läßt dem Tod »als Gift die Verheißung des Lebens zurück, daß nach und nach seine Herrschaft vernichtet würde.« Vgl. auch die Vergeistigung des Gedankens in der Lehre Valentins (nach *Clem. Alex. Strom. IV*, 13, 89), daß das Unsterbliche im Menschen den Tod verbrauche, so daß durch dasselbe der Tod stirbt.

Haben wir schon in diesem letzten Abschnitt Parallelen herangezogen, die aus Schilderungen der Höllenfahrt des Erlösers genommen sind, so ergibt sich das Recht dazu, wenn es sich als wahrscheinlich erweist, daß die Vorstellungen des *descensus* und *ascensus* miteinander wechseln und die Erzählungsformen sich gegenseitig übertragen. Ermöglicht ist solcher Uebergang von Bildern durch den Austausch oder besser durch das Ineinanderübergleiten der Erde und Hölle und durch die Verlegung des Aufenthaltsortes der Toten aus den Regionen oberhalb der Erde in Bezirke unterhalb der Erde. Für beides seien Beispiele genannt: Fragen des Barthol. I_6: Christus erzählt: »Da stieg ich hinab in den Hades, führte heraus den Adam und alle Patriarchen, den Abraham, Isaak und Jakob . . .« Dann folgt eine Schilderung des Hinabstieges mit Psalm 23_7, ein Dialog zwischen dem Hades und dem Teufel . . . »ich sehe wie Gott auf die Erde herabstieg.« Vgl. auch I_{18} »als aber der Teufel erkannt hatte, daß das Wort des Vaters auf die Erde herabkommt« und I_{20} die Vorstellung, daß Jesus nach der Ueberwindung des Hades wieder ans Kreuz kommt, die die Unvereinbarkeit des Kreuzestodes mit dieser Hadesfahrt zeigt [1]. Charakteristischer ist das Gebet des im Grabe stehenden Apostels *Act. Joh.* c. 112 S. 211, 6 ff. Hier sind zwei Vorstellungen miteinander eng verknüpft, so daß die eine der anderen die Bilder leiht und beide identisch werden: 1. Die in die Materie, das σῶμα, versinkende Seele wird durch den Gesandten, der ihr die Gnosis bringt, gerettet. 2. Die vom Satan besiegte Seele wird nach dessen Besiegung aus dem Hades erweckt und herausgeführt [2].

[1] Vgl. einen anderen Schlichtungsversuch in *Asc. Jes.* c. 10 und 11 oben. Vgl. ferner Mand. Lit. S. 78, wo die Höllenfahrt eine Erdenfahrt ist. Vgl. Reitzenstein und sein Bedenken (JEM S. 112 und Anm. 1), das apokryphe Jeremiaszitat bei Justin Dial. 72 auf den Abstieg in die Unterwelt zu beziehen. — Auch ntl. Eph. 4, 9 folgert aus dem Psalmzitat eine κατάβασις εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, was nach 4, 11 nur die Erde selbst bedeuten kann (Vgl. Theod. v. Mops. I. S. 167 Swete bei Dibelius Handb. zur Stelle). Kennt doch auch sonst der ntl. Epheserbrief keinen Totenort unter der Erde.

[2] Vgl. den vermittelnden Ausdruck: ἀνεγείρας τῶν ἐν ᾅδου πραγμάτων.

Zweierlei Deutung desselben Wortes bemerkt Reitzenstein JEM S. 113[1]. Das Zitat λέγει ὁ Ἅιδης τῇ Ἀπωλείᾳ· εἶδος μὲν αὐτοῦ οὐκ εἴδομεν, φωνὴν δὲ αὐτοῦ ἠκούσαμεν ist in der Naassenerpredigt auf das Herabkommen des Urmenschen in die Welt, bei *Clem. Alex. Strom. VI* 45 $_1$ und Hypotyposen zu 1. Petr. 3 $_{19}$ auf die Hadesfahrt Christi bezogen. Findet hier eine unbewußte Uebertragung eines Motives auf den Abstieg in zwei verschiedene Sphären statt, so berichtet LG III $_{11}$ Lidzb. S. 524 f. deutlich vom Gang des erlösten Erlösers zu den Gefängnissen über der Erde und seiner dortigen Predigttätigkeit, die wir in christlichen Schilderungen (vgl. unten) in der Hölle wiederfinden. »Die ‚Höllenfahrt' ist n Wahrheit eine Himmelfahrt« (Reitzenstein, MBHG S. 30)[2]. Auch *Exc. ex Theod.* 18 ist zu erwähnen, wo vom Ab- und Aufstieg des Erlösers die Rede ist. Der Abstieg aber ist mit denselben Ausdrücken geschildert, wie eben in den mandäischen Texten der Aufstieg: Ὁ σωτὴρ ὥφθη κατιὼν τοῖς ἀγγέλοις, διὸ καὶ εὐηγγελίσαντο αὐτόν, ἀλλὰ καὶ τῷ Ἀβραὰμ καὶ τοῖς λοιποῖς δικαίοις τοῖς ἐν τῇ ἀναπαύσει οὖσιν ἐν τοῖς δεξιοῖς ὥφθη· »ἠγαλλιάσατο«, γὰρ φησίν, »ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν«, τὴν ἐν σαρκὶ παρουσίαν. Zugleich aber ist auch vom Aufstieg Aehnliches gesagt: ὅθεν ἀναστὰς (!) ὁ κύριος εὐηγγελίσατο τοὺς δικαίους τοὺς ἐν τῇ ἀναπαύσει καὶ μετέστησεν αὐτοὺς καὶ μετέθηκεν. Es ist die Predigt an die Gerechten, die sich — sie können ja vom christlichen Standpunkt aus nicht die »Gefangenen« sein — in der neutralen ἀνάπαυσις über der Erde befinden. Daß nicht die Unterwelt gemeint sein kann, ergibt sich schon aus dem »ὅθεν ἀναστάς«, das den Aufstieg als geschehen — »nachdem er von dort auferstanden war« — bezeichnet. Die eine Tätigkeit des Erlösers ist also in zwei Teile zerlegt, deren jeder mit den Motiven der Auffahrt eine eigentliche Fahrt zu den Toten darstellt, wiederum selbst teils einen Abstieg auf die Erde, teils einen Aufstieg in die ἐπουράνια berichtend. — Wieder anders scheint es mir in der Schilderung der Höllenfahrt zu sein, die Eznik[3] aus dem marcionitischen System überliefert. Hier ist aus der Auffahrt des nun nicht mehr verborgenen Erlösers eine zweite Höllenfahrt geworden, die zum Gericht wird. Und auch die Uebertragung eines ursprünglich mit der Auffahrt zusammenhängenden Motivs auf die Höllenfahrt durch spätere Autoren

[1] Vgl. Bousset[2] S. 27, 2; Bultmann ZNW 1925 S. 121, sowie die Vermutung zu 1. Petrus 3, 19.

[2] Vgl. auch die anderen Texte ebendort. Ferner Bousset ZNW XIX 1920 S. 64.

[3] Bousset, Hauptprobleme 258 ff. Text auch bei Harnack, Marcion[1] S. 296 f.

läßt sich zeigen, wobei zunehmend ein Mißverständnis des traditionellen Wortes erkennbar wird. So heißt es:

Mand. Lit. S. 201	Trall 9 3 (*rec. long.* Funk *II*, 104)	*Acta Thaddaei* (Eus. *h.e. I*, 13, 20) (Schwartz S. 37)	ntl. Epheser 2 14 f.
(von der Auffahrt in die ἐπουράνια)	(von der Auffahrt aus der Hölle)	(von der Fahrt in die Hölle)	
Rūhā und die Planeten sitzen in Trauer da.	καὶ κατῆλθεν εἰς ᾅδην μόνος	καὶ ἐσταυρώθη καὶ κατέβη εἰς τὸν ᾅδην	Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν,
	ἀνῆλθεν δὲ μετὰ πλήθους		ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν
In Trauer sitzen sie da um den Mann, der aus der Tibil entsprang.			καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ
		καὶ διέσχισε φραγμὸν	λύσας, τὴν ἔχθραν.....
Um den Mann, der aus der Tibil entsprang und in das Haus einen Spalt schlug.	καὶ ἔσχισεν τὸν ἀπ' αἰῶνος φραγμόν καὶ τὸ μεσότοιχον αὐτοῦ ἔλυσεν	τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα καὶ ἀνήγειρεν νεκροὺς καὶ κατέβη μόνος.	ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον
Einen Spaltschlug er in das Haus und warf Streit hinein.	καὶ ἀνέστη διὰ τριῶν ἡμερῶν.		ποιῶν εἰρήνην.
Der Streit, den er hineinwarf, wird in aller Ewigkeit nicht geschlichtet.			

Nach dieser Feststellung des Wechsels der Grundvorstellung ist es nicht verwunderlich, wenn Einzelzüge der Erzählung vom *ascensus* bei *descensus*-Berichten[1] wieder auftauchen, wovon noch einige zur Ergänzung angeführt seien: Das verborgene Hinabsteigen des Erlösers und die Unkenntnis des Hades, Teufels oder Thanatos schildert ausführlich die Höllenfahrt des Hibil-Zīwa, der sich auch

[1] Zur weiteren Ueberlieferung der *descensus*-Berichte, zur novellistischen und dramatischen Ausgestaltung, zur Verwendung in Liturgie (S. 7), im christologischen Hymnus (S. 13), in Homilie (S. 32) und Zaubersprüchen (S. 53), ist auf J. Krolls reichhaltige Untersuchung zu verweisen. Zur Verwurzelung in urchristlichen Anschauungen, zur Verbreitung und zur Aufnahme verschiedener Motive (Abstieg zum Kampf gegen die Mächte, zur Predigt an die Toten, zum Herausführen der Toten, zur Taufe der Verstorbenen), zur Verbindung mancher Motive und endlich zu ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft vergleiche man: Bousset[2] S. 26—32, Hauptprobleme S. 255—260, ZNW 1920 S. 50—66, Reitzenstein verschiedentlich, C. Schmidt, Gespräche Jesu, Exkurs II S. 453—576.

unerkannt verschlingen läßt, um dem Feind dann von innen die Eingeweide zu durchschneiden und so seine Macht aufzulösen (RG V 1. Stück bei Brandt, Schriften S. 135—154, besonders S. 149 f.; Lidzb. S. 149 ff.). Einzelne Wendungen bringen *Act. Thomae* c. 45 S. 162 $_{17}$ ff: οὐ γὰρ ᾔδειμεν αὐτὸν·[1] ἠπάτησεν δὲ ἡμᾶς τῇ μορφῇ αὐτοῦ τῇ δυσειδεστάτῃ καὶ τῇ πενίᾳ αὐτοῦ καὶ τῇ ἐνδείᾳ . . ἐνομίσαμεν αὐτὸν σαρκοφόρον ἄνδρα εἶναι, μὴ εἰδότες ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ζωοποιοῦν τοὺς ἀνθρώπους. ibid. c. 143 S. 250 $_{10}$: οὗτος ὁ σφήλας τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν θάνατον βιασάμενος. An 1. Kor. 2 $_{8}$ f. (auch Phil. 2 $_{6}$ f.) wird man sich sofort erinnern. — Vom Erstaunen und Erschrecken über des Erlösers Macht oder δόξα erzählen *Act. Thom.* c. 143 S. 250 $_{13}$ ff: οὕτινος ἰδὼν ὁ ἄρχων ἐφοβήθη καὶ αἱ δυνάμεις αἱ σὺν αὐτῷ ἐταράχθησαν· καὶ ἐμαρτύρει (vgl. Kroll *descensus* S. 28 Anm. 1) ὁ ἄρχων τίς ἐστιν καὶ πόθεν, καὶ τὸ ἀληθὲς οὐκ ἔγνω. Vgl. c. 156 S. 265, 4 (auch Ode Sal. 42 $_{11-13}$); ferner Cyrills Katechesen 14 $_{19}$ (Kroll, *descensus* S. 16 Anm. 1), wo der θάνατος erschrickt θεωρήσας καινόν τινα κατελθόντα εἰς ᾅδην; die 4. Formel von Sirmium (Lietzmann Kl. Texte 17/18 ^{2} S. 32) καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα [καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα om N, G], ὃν πυλωροὶ ᾅδου ἰδόντες ἔφριξαν, καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν . . . Besonders sei noch ein *descensus*-Bericht erwähnt, auf den auch J. Kroll (*descensus* S. 11) hinweist und der mit dem *ascensus*-Bericht des Ign. Eph. c. 19 $_{2}$ größere Uebereinstimmungen zeigt. Er steht in der Mystagogie des uns noch öfter begegnenden *Testamentum domini, ed. Rahmani* S. 63 ff. und lautet:

> Dominus noster, . . . ad inferos venit . . . Mors videns ipsum animatum descendentem ad inferos, sperabat, utique per errorem, eundem sibi de more futurum escam. Sed videns in ipso decorem divinitatis, voce ⟨magna⟩ clamavit dicens:
>
> Quis est hic, qui hominem mihi subjugatum induit (!) meque vicit?
>
> . . . . . :
>
> Quis est hic, qui terram est indutus, sed coelum est?
> Quis est hic natus in corruptibilitate, sed est incorruptibilis?
>
> . . . . . .
>
> Quae est ista nova gloria (δόξα!) in hoc spectaculo?
>
> . . . . . .

[1] Vgl. auch *Orac. Sibyll.* VIII, 292 f.

Quis hic novus mortuus sine peccato?
Quis hic, qui caliginem obcaecat multiplice splendore neque me sinit dominare in eos qui mei sunt, sed attrahit (!) in coelum animas . . . .?
Quae est ista gloria, quae impedit quominus corpus fiat corruptibile?
Quis est iste, quem apprehendere nequeo?
Quae est ista gloria, quam ii, qui circum sunt, nequeunt perscrutari?

Der *splendor* oder die *gloria,* die Betonung der *nova gloria* und des *novus mortuus* sind Züge, die uns bei Ignatius Eph. 19 und neben dem *error* des *mors* in anderen bisherigen Schilderungen der Auf- oder Niederfahrt des Erlösers begegnet sind[1].

Ueberblicken wir die herangezogenen Parallelen zum Grund- und zu den Einzelmotiven von c. 19 des Eph.briefes in ihrer Gesamtheit, so ergibt sich zum mindesten eine Wahrscheinlichkeit, daß im Hintergrund des Mysteriums, das Ignatius offenbart, ein Mythos steht, aus dessen Zusammenhang und Motiven er s e i n e n Mythos gewinnen konnte; daß man ihn also nicht seiner eigenen Phantasie zurechnen darf, wie noch W. Bauer (Kommentar S. 217) anzunehmen scheint. Auf welchem Wege Ignatius solchen Vorstellungen nahe kam, kann die zuletzt angeführte Mystagogie zeigen. Denn ihr »Sitz im Leben« ist, wie besonders Wetter (*I* S. 45) in

[1] Zusammenfassend läßt sich — um das nebenbei zu sagen — die Wandlung und Verwirrung innerhalb des *descensus* — *ascensus*-Motives vielleicht so skizzieren: Ursprünglich war im urchristlichen Erlösungsmythus ein *ascensus* des auf die Erde herabgekommenen Erlösers in die Luftregionen. Dort (in den Planetensphären und dgl.) befand sich das Totenreich, aus dem der wieder auffahrende Befreier die »Gefangenen« mitnahm. Vorausgesetzt ist also für diesen Mythus eine Welt mit nur zwei Etagen: Himmel und Erde. Wo diese Anschauung zu Hause war, läßt sich noch nicht mit Bestimmtheit sagen, doch führen die Texte und etwa Vorstellungen vom Aufenthaltsort der Toten, wie sie in der Bezeichnung des Adlers als des Psychopompen zur Sonne zum Ausdruck kommen, nach Syrien. Der »syrische« Mythus dringt dann in einen jüdisch-christlichen Vorstellungskreis ein, der (im Zusammenhang mit Babylonien; vgl. Höllenfahrt der Ištar) drei Stockwerke im Weltgebäude kennt und als Aufenthaltsort für die Verstorbenen die Gegenden »unter« der Erde. Hier ist für die Befreiung der Toten eine eigentliche »Höllenfahrt« notwendig geworden. Nur aus dem Aufeinanderstoßen dieser verschiedenen Vorstellungskreise ist die Unsicherheit der im Text oben angegebenen Darstellungen und die gegenseitige Vertauschung der Einzelmotive innerhalb der *descensus* — *ascensus*-Schilderungen zu verstehen.

anderem Zusammenhang betont, der Kultus, dessen Liturgie uns solche »Mysterien« vielfach erhalten hat.

Dieser im Hintergrund liegende Mythos hat aber bei Ignatius eine christliche Umdeutung erfahren, die es jetzt — neben anderen Einzelheiten der Erzählung: κραυγή, ἡσυχία θεοῦ, χοροί der Sterne — weiter zu verfolgen gilt. Im wesentlichen kommen 2 (3) Vorstellungen in Betracht: die Verborgenheit der jungfräulichen Geburt und des Todes des Erlösers und sein Erscheinen als Stern.

Zum ersten Motiv gibt uns die nächste Parallele wiederum die Mystagogie des *Test. domini* S. 61 (*I* 28 *Rahm.*): qui cum deus esset et ante saecula ex patre deo aeterno videns mundum (constrictum) vinculis peccati (et) abeuntem in ruinam et vi ferae dolosae conculcatum, mortique per insipientiam et errorem subjugatum, deliberans genus humanum sanare, venit in uterum virginalem sese occultans cunctis coelestibus exercitibus atque phalangas adversas iniecit in ignorantiam. Cum itaque induit corruptibilem carnem . . . .[1] Die Gleichheit der Vorstellungen hier und in Eph. 19_1 ist nicht zu verkennen; ebenso die Umbildung der bisher von uns vorgelegten Berichte vom Abstieg des Erlösers in den Abstieg in den Mutterleib.

Denselben Versuch der Umdeutung bringt ausführlich die *Epistola apostolorum* (Duensing S. 12 c. 14 (25) in Fortsetzung der oben S. 9 wiedergegebenen Erzählung von der heimlichen Herabkunft des Gesandten. Der koptische Text lautet: » . . an jenem Tage nämlich, wo ich angenommen habe die Gestalt des Erzengels Gabriel, erschien ich der Maria und redete mit ihr, ihr Herz nahm auf, ich formte mich (?), ich ging hinein in ihren Leib, ich ward Fleisch, da ich mir allein war Diener in bezug auf Maria[2], in Wahrnehmbarkeit von Engelsgestalt (äthiop: in der Gestalt eines Engelbildes)«. Ebenso wie hier sind in dem oben S. 8 schon als eingeschaltet bezeichneten Bericht aus *Asc. Jes.* c. 11 die Schil-

[1] Rahmani selbst macht auf den Zusammenhang mit Eph. 19 S. XLIX aufmerksam. Die übrigen Hinweise, die er bringt, sind *Zitate* aus Ignatius mit oder ohne ausdrückliche Nennung desselben. Für Hieronym. in Matth. 1, 18 ist Origenes *hom. in Luc.* VI die Quelle (Vgl. Otto, *Corpus Apol.* VIII S. 297 f.). Fragment *syr. Curet.* 219. 250 scheint ein Mißverständnis Rahmani's von Lightfoot S. 76 (*an anonymous Monophysit writer preserved in a Syriac version* (*Cureton, Corp. Ign.* S. 219 . . .) zu sein, der übrigens noch mehr patristische Zeugnisse für den Gebrauch der Ign.-Stelle anführt.

[2] C. Schmidt, Gespräche Jesu S. 289 bzw. S. 289 Anm. 1 errinnert an Pistis Sophia 8, 29 ff. und *Exc. ex Theod. 16.*

derung des verborgenen Hinabstieges und eine an Lc. 1 $_{26}$ ff. anknüpfende Gabrielspekulation [1] miteinander verknüpft, wobei in *Asc. Jes.* c. 11 das Bemühen noch durch anders geartete Sätze in $_{12}$ ff. zum Ausdruck kommt. Mit *Asc. Jes.* 11 $_{13}$ ist *Acta Petri* c. 24 S. 72 Z. 3 f. *et iterum* (*propheta*) *dicit*: '*Peperit et non peperit*' und Z. 5 f. *et alter propheta dicit honorificatum patrem*: '*Neque vocem illius audivimus neque obsetrix subit*' [2] und Z. 7 f. (auch hier die Zusammenstellung mit dem *descensus*): . . '*Non de vulva mulieris natus, sed de caeleste loco descendit*', zu vergleichen.

Ob die in der späteren syrischen Tradition (Ephraim, Isaak v. Antiochien) feststellbare Anschauung von der Empfängnis der Jungfrau durch das Ohr sich auf die Wunderhaftigkeit oder die Verborgenheit der Geburt bezieht, kann ich nicht entscheiden. Für das letztere könnte die Formulierung in einem Marienhymnus (Lamy *II* S. 570) sprechen: *Ingressus est per aurem et secreto uterum inhabitavit.*

Mit der verborgenen Geburt ist wie bei Ignatius in *Asc. Jes.* 9 $_{13}$ ff. der verborgene θάνατος des Herrn verbunden. Aehnlich heißt es, nur mit rationaler Begründung, *Orac. Sybill. VIII* 292 ff. (Geffcken S. 160): καὶ κολαφιζόμενος σιγήσει, μή τις ἐπιγνῷ, τίς τίνος ὢν πόθεν ἦλθεν, ἵνα φθιμένοισι λαλήσει. Und 1. Kor. 2 $_{6-8}$ bringt schon Origenes in einer Erörterung des gesamten vor den *principes mundi* verborgenen Wirkens des Herrn (*hom. VI in Lucam,* Lommatzsch *III* S. 104 f.) mit der auf Grund von Eph. 19 $_{1}$ ausgeführten Verborgenheit der Jungfrauenschaft Mariä zusammen, ohne aber unsere Ignatiusstelle zu zitieren.

Ignatius schließt ab mit: τρία μυστήρια κραυγῆς ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. Zu dem Gedanken des verborgenen Geschehens der

[1] Dölger, Ichtys II S. 276 ff. bringt *Epist. ap.* in Verbindung mit sonst nachweisbaren jüdischen und christlich-gnostischen Gabrielspekulationen. Er grenzt sie aber mit Recht gegen die Auslegungen der Gabrielepisode von Luc. 1 $_{26}$ f. ab, wie wir sie etwa *Orac. Sybillina* VIII 469 ff., im Protevang. Jacobi, im arab. Kindheitsevang., im doket. System Hippolyt VIII, 10, in Jakobys Ev. Fragm. finden. Zu diesen gehören auch alle Zitate, die C. Schmidt S. 290 ff. als Erweis der Kirchlichkeit des Berichtes der epist. ap. bringt. Deshalb können sie auch einem solchen Nachweis nicht dienen. Denn es handelt sich in der epist. nicht um die allgemeine Vorstellung »der Logos wäre der Erzeuger seiner menschlichen Geburt und der Zeugungsakt hätte bei der Verkündigung des Gabriel stattgefunden« (S. 289), sondern um die bestimmte, daß der Gesandte in Gestalt des Gabriel in den Leib der Maria eingegangen und unter dieser Verhüllung Fleisch geworden ist. Und diese dürfte man in der »Kirchenlehre« vergebens suchen.

[2] Vgl. Ode Sal. 19 $_{7}$ ff., wo das Zitat nicht auf die Verborgenheit, sondern auf die Wunderhaftigkeit der Geburt bezogen ist.

μυστήρια (oder des μυστήριον) sei noch einmal auf 1. Kor. 2_6; Kol. 1_{26}; ntl. Eph. 3_9; Diognet 8_{10} und Rö 16_{25} (der vielleicht von marcionitischer Hand — Lietzmann zu Rö 16_{25} ff. — stammenden Doxologie) verwiesen. Doch ist zu beachten, daß überall in den kanonischen Schriften die Offenbarung des Geheimnisses auf den λόγος der Verkündigung bezogen ist, d. h. in ihm geschieht; daß dagegen bei Ignatius, hier, wo es sich um Erkenntnisse auf Grund seiner Gnosis handelt, die Verkündigung der verborgenen Mysterien eine Mitteilung eines schon geschehenen Vorganges bleibt, und daß daher die Spekulation des Ignatius die Mythologie klarer hervortreten läßt. Der Sprachgebrauch selbst von μυστήριον im Sinne geheimnisvollen Geschehens ist im NT und sonst belegt. Vgl.: Eph. 1_9; 3_3; 3_9; Rö 11_{25}; 16_{25}; 1. Kor. (15_{51} eschatologisch) 13_2 (14_2); Apoc. Joh. 10_7; 1. Tim. 3_9; 3_{16}; Diogn. 4_6; 10_7; 11_2; 11_5.[1] Aber ebenso und dem Gedanken von Eph. c. 19 entsprechend Iren. *I* 3_3: διδάσκοντα τοὺς μαθητὰς τὸ γεγονὸς ἐν τοῖς Αἰῶσι μυστή-

---

[1] Lassen sich innerhalb der angeführten Beispiele schon Spielarten des Begriffes konstatieren, so befindet sich in Col. 1_{25} f. ein deutlicher Uebergang vom Begriff μυστήριον = geheimnisvolles Wirken Gottes zum Begriff μυστ. = Verkündigung geheimnisvollen Geschehens. Der Apostel hat das »Wort Gottes« zu »erfüllen«, das selbst das vor den Aeonen verborgene Mysterium ist, das jetzt offenbar wird, das aber auch der Christus ist, der laut wird in der Verkündigung, die im νουθετεῖν und διδάσκειν ἐν πάσῃ σοφίᾳ besteht und deren Hören den Menschen τέλειος macht ἐν Χριστῷ. (Vgl. auch 2_2; 4_3 und ntl. Eph. 3_9, wo μυστήριον = ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, die διὰ τῆς ἐκκλησίας bekannt wird). Die Weiterentwicklung des Begriffes bezeichnet dann die Religion und Lehre Iren. $I\,4_3$; *Act. Thom.* c. 88 S. 204_1, das Kultwort, die Offenbarungsschrift, das Gebet oder den Hymnus als μυστήριον (vgl. z. B. *Act. Joh.* S. 198_{13}; S. 201_{11}; für den Hellenismus Reitzenstein HMR² S. 107). Eine andere Entwicklungsreihe zeigt sich in Trall. 2_3, wo unter μυστήρια die sakramentalen Handlungen zu verstehen sind. Man vgl. Trall. 2_3: διάκονοι μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ und 1. Kor. 4_1: οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ. Sind hier die μυστήρια die im Wort sich offenbarenden Geheimnisse Gottes, die der Apostel zu wahren hat, so dort die in der sakramentalen Handlung vorhandenen göttlichen Realitäten, die den Diakon zum Dienst verpflichten. Vgl. auch Magn. 9_1. In Fortsetzung dieser Linie werden die kultischen Gegenstände selbst μυστήρια, so das ἔλαιον (*Act. Thom.* c. 121), die crux (*Martyr. Petri* I, 13_5). Eine dritte Bedeutung von μυστήριον findet sich im NT, Eph. 5_{32}, wo es dem Sinn von »Weissagung« bzw. »allegorische Verhüllung« nahe kommt und Apoc. Joh. 1_{20} 17_7, wo es = der tiefere verborgene Sinn ist. Erstarrt findet es sich wieder im mandäischen Gebrauch, Joh. Buch S. 167 f: »Das Mysterium des Todes ist der Schlaf«, das Mysterium der Seele ist das Salz u. a. Vgl. auch *Epistula Titi (Revue bénédictine, Janvier 1925)* V. 502: »*Cypressus mysterium est sanctimonii secundum Christi domini interrogacionem et interpraetacionem*« und *Test. dom.* I_{21} S. 33; I_{34} S. 81.

ριον καὶ τὴν ἴασιν τοῦ πεπονθότος Αἰῶνος. Es ist ein Mysterium, weil es eine Handlung in göttlichen Sphären ausdrückt. Dasselbe sagt das: τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. Selbst wenn der Wechsel von ἡσυχία und σιγή in Eph. 15_2 die Identität beider feststellt und Magn. 8_2 dieser den λόγος gegenüberstellt, so ist in Eph. 19_1 der Sinn von ἐν ἡσυχίᾳ und κραυγή ein anderer. ἡσυχία bezeichnet die Sphäre Gottes (vgl. ἐν ἡσ.) ohne an den Akt seines Offenbarens zu denken. Es ist der valentinianische Sprachgebrauch, nach dem ἡσυχία die Grundeigenschaft des Pleroma (K. Müller S. 207) beschreibt. Iren. I 1_1: προπάτορα καὶ Βυθὸν . . ἀΐδιόν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι . . . und I 2_1 geschieht die Bewegung der Aeonen ἡσυχῇ πῶς (im Gegensatz zum πάθος)[1]. *Act. Thom.* c. 50 S. 166_{10} wird die Muttergöttin aufgefordert: ἐλθὲ ἡ ἡσυχία. In die Nähe gehört auch die Bezeichnung der göttlichen Welt als »Ruhe« bei den Mandäern. Vgl. Mand. Lit. S. 92: »Gepriesen seien alle Uthras, die auf den Thronen der Ruhe sitzen«. LG I, 2 (Lidzbarski S. 437): »O Adam! Bleib ruhig in Deiner Erleuchtung, und die Ruhe der Guten umfange Dich«. (Vgl. Mand. Lit. S. 158; Joh. Buch S. 237 f. u. a.). Doch geht der Begriff schon über in den von ἀνάπαυσις. Eine σιγή im gnostischen Sinn der Hypostase kennen die Mandäer auch noch nicht (Lidzbarski Joh. Buch S. 34).

Ist ἡσυχία im angegebenen Sinn aufzufassen, so ist auch κραυγή nicht vom Gegensatz gegen die ἡσυχία-σιγή bestimmt, zumal es selbst auch in andere Richtung weist. Es ist ja nicht der λόγος oder die φωνή, sondern der ungestaltete Schrei. Schon Wetter hat (I S. 117_{26}) auf den »Schrei« des inspirierten Propheten aufmerksam gemacht, andererseits hat Loisy (Wetter a. a. O.) an »das Geschrei gedacht, das (von der Unterwelt) bei diesem erschütternden Ereignis (bei der Auferweckung der Toten) erhoben wurde.« Ich möchte beides verbinden und an den eschatologischen Schrei denken, der als Ankündigung dem Welt-

[1] Vgl. die Nachricht Eusebs über Marcell von Ancyra, *Eccl. Theol.* II, 9 S. 114, bei *Lightfoot* S. 127: ἃ δὴ Μαρκέλλος ἐτόλμα ὑποτίθεσθαι, πάλαι μὲν λέγων εἶναι τὸν θεὸν καί τινα ἡσυχίαν ἅμα τῷ θεῷ ὑπογράφων ἑαυτῷ κατ' αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν τῶν ἀθέων αἱρεσιωτῶν (*i. e. Simon Magus, as Pearson* V. I. S. 420 *rightly supposes*), ὃς τὰ ἄθεα δογματίζων ἀπεφαίνετο λέγων· ἦν Θεὸς καὶ σιγή. μετὰ δὲ τὴν σιγὴν καὶ ἡσυχίαν προελθεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ἀρχῇ τῆς κοσμοποιΐας δραστικῇ ἐν ἐνεργείᾳ κ.τ.λ. Man vgl. dazu *fr.* 103 S. 207, 25 f. bei Loofs, Paul v. Samosata S. 206: πρὸ γὰρ τῆς δημιουργίας ἁπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκός, ὄντος ἐν τῷ θεῷ τοῦ λόγου. Hier ist der Gegensatz von λόγος und σιγή auf die Begriffe λόγος und ἡσυχία übertragen.

untergang vorausgeht und aus dem Munde des Boten oder Propheten kommt. So heißt es in einem manichäischen Hymnus auf den Erlöser, der nach Lidzbarski auf ein aramäisches Original zurückzuführen ist (Reitzenstein JEM S. 15 Anm. 3): »Ein verkündender Schüler bin ich, der aus Babel, dem Lande fortgegangen ist . . . auf daß ich einen Schrei zuschreie dem auf Erden Gewordenen« (Es spricht Mani, der die Androhung des Weltendes bringt, S. 17). Mythologischer in *M* 473 b Rückseite (Reitzenstein MBHG S. 50 f.): ». . er wird stehen und ein gewaltiger Schrei wird [von ihm] ausgestoßen werden und das Weltall wird Kunde erhalten . . .« Ein gewaltiger Schrei ertönt auch vom Himmel her, der der in die Materie versunkenen Seele die Wiederkehr des Gesandten, also ihre Erlösung ankündigt (Reitzenstein, *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1922 S. 104). Johannes der Täufer ist selbst der Schrei, der den Weltuntergang ankündigt (ebendort S. 122)[1].

Zusammenfassend kann man sagen: Es sind die mit dem Schrei verbundenen Mysterien, die in der ἡσυχίᾳ θεοῦ geschehen, von denen her die παλαιὰ βασιλεία ihren Untergang nahm.

Als diese μυστήρια in der Verborgenheit Gottes geschehen waren, wurde der Erlöser den Aionen, den persönlichen Mächten in den Sphären über dieser Erde, offenbar. Daß αἰῶνες so zu deuten ist, haben schon *Lightfoot,* Hilgenfeld, v. d. Goltz erkannt und ist nicht mehr zweifelhaft, seitdem Reitzenstein JEM S. 236 Anm. 2 Eph. 8_1 mit: »die von den Aeonen viel besprochene Kirche« übersetzte. Es sind dieselben Gewalten, denen im ntl. Eph. 3_{10} die ἐκκλησία die σοφία kundgibt: ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐξουσίαις (vgl. 2_7). Dafür spricht auch der Sprachgebrauch in der den Ignatius umgebenden Gnosis[2].

ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν . . . Der Erlöser erscheint als ἀστήρ

[1] Vgl. auch Aphraates: »Ihr Auserwählten rüstet euch. Das Licht ist glänzend, schön und herrlich und die Kleider, die nicht mit Händen gemacht sind, sind bereitet. Das Geschrei ist nahe. Die Gräber sind geöffnet.« Hier ist das Geschrei wohl im Sinne Loisys als Geschrei der bestürzten Unterwelt zu deuten.

[2] Vgl. *Lightfoot* S. 80: *a »Valentinian phraseology«.* Vgl. Iren. $I\,3_3$; $I\,4_3$ u. ö. *Exc. ex Theod.* 7, 1 u. ö. Für die Mandäer: Mand. Lit. S. 12: »Er (der Vater der Uthras) sieht . . ., was die Welten und Aeonen in . . . der Finsternis treiben«. Weiter S. 17. 23. 66 u. a. LG II, 8; Joh. Buch S. 207: »Wir weisen den Uthras ihren Weg und verleihen Schätze den Aeonen«. Ode Salom. $12_{4.8}$; 19_5. *Acta Joh.* S. 191_{24} f.: ὁ θεὸς τῶν αἰώνων Ἰησοῦ Χριστέ; S. 208_6 f.; Fragen des Bartholomäus II, 13: Gott = »König der Aeonen«. *Testam. dom.* S. 3 n. nach *cod. S.* Dazu Lagarde, *Reliquiae iuris eccl.* S. 80 τῶν κόσμων vel αἰώνων καινῶν πατέρα θεόν.

am Himmel. Das ist dem Wortlaut nach zu verstehen und nicht ohne weiteres mit dem ankündigenden und wegweisenden Stern der Magier in Mt. 2_2 ff. zusammenzubringen. Denn — schon Reitzenstein wies darauf hin (JEM S. 86 Anm. 3) — es ist nicht der Geburtsstern, da ja der Tod des Herrn vorausging, und das ἔλαμψεν bedeutet im Zusammenhang des von uns vermuteten Mythus die δόξα des auffahrenden Erlösers. Freilich ist die Deutung auf Mt. 2_2 schon frühzeitig. Sie wird der Anlaß sein, warum eine syrische Uebersetzung das ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ in Eph. 19_1 wegließ, wie umgekehrt eine abgekürzte syrische Uebersetzung las: ἄτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη ἀπὸ τοῦ ἀστέρος und die längere griechische Rezension *(g)* korrigierte: ἡμῖν δὲ ἐφανερώθη und καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ τοῖς ὁρῶσιν αὐτόν (Funk II S. 256). Aber gerade der Versuch, den Text nach der gewohnten Ueberlieferung verständlich zu machen, kann ein Hinweis auf eine ursprünglich andere Auffassung sein. Diese können nur Parallelen herausstellen, die vom Erscheinen des Erlösers als Stern reden, nicht aber solche, die den Stern als Ankündiger seines Offenbarwerdens betrachten, wenigstens zunächst nicht. Die klarste Ueberlieferung ist hierfür — wie schon *Lightfoot*, Bauer, C. Barth beachten — in *Exc. ex Theod.* 74[1] zu finden. Weil die δεξιοί nicht imstande sind den Menschen zu schützen, und dieser ein ἀσθενὲς ζῶον ist, so daß ihn καὶ πλείω τὰ κακὰ ὑπάρχει αὐτῷ . . ., ὁ κύριος κατῆλθεν εἰρήνην ποιήσων τὴν ἀπ' οὐρανοῦ τοῖς ἐπὶ γῆς . . . διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστὴρ[2] καὶ καινὸς καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν[3] καινῷ φωτί, οὐ κοσμικῷ λαμπόμενος, ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίους τρεπόμενος, ⟨ὡς⟩ αὐτὸς ὁ κύριος ἀνθρώπων ὁδηγὸς ὁ κατελθὼν εἰς γῆν, ἵνα μεταθῇ

---

[1] *Exc. ex Theod.* 74 gehört, wie Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb (S. 165) nachweist, nicht zu den »spezifisch gnostisch-valentinianischen Stücken«, sondern zur »Quelle des Clemens«, die »gewisse enge Berührungen mit der judenchristlich-gnostischen Grundschrift der Pseudoclementinen« aufweist (S. 174), und die in ein Milieu gehört, »in welchem z. B. die »Gnosis« der salomonischen Oden am besten denkbar ist« (S. 186). —

[2] Vgl. Iren. I 2_6, wo Jesus . . . τελειότατον κάλλος τε καὶ ἄστρον τοῦ πληρώματος genannt wird.

[3] Vgl. Pistis Sophia c. 14 S. 14_{31} ff. die Bewegung aller Aeonen, Sphären und Ordnungen durch die Ankunft (= Auffahrt) des Erlösers. Vgl. auch syr. Schatzhöhle, wo das Motiv, das wir ja oben in dem Erschrecken und Staunen, dem Niederfallen usw. der Mächte sahen, auf die Ankunft der Magier übertragen ist: »da wurde aufgeregt und in Unruhe versetzt das Reich der Riesen — und es war ein starkes Heer — wie auch alle Städte des Ostens vor ihnen in Aufregung gerieten.« —

τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς Εἱμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν. Die Aehnlichkeiten mit Eph. 19 sind »*perhaps to great to be accidental*« (*Lightfoot* S. 81). Nur ist der Mythos — der auch schon Lc. 2_{14} benutzt ist — stärker mit spezifisch astrologischen Spekulationen verknüpft und versucht auf diese Weise das Auftauchen des κύριος als Stern zu erklären. Daß der Text dabei zwischen beiden schon unterscheidet, wenn auch undeutlich (denn die Konjektur ⟨ὡς⟩ in Z. 20 bei Stählin S. 130 ist unnötig), zeigt, daß er eine jüngere aber von Ignatius unabhängige Erzählung bietet. Zu erwähnen ist noch eine in später syrischer Tradition erhaltene Identifikation Christi mit dem Stern bei dem syrischen Chorepiscopus Baläus (c. 400—460; KKV S. 70, 480 ff.): »jene (die Magier) wanderten auf dem Wege und er (der Stern) am Himmel, jene lasen durch die Schriftgelehrten und er in den Büchern; jene kamen nach Bethlehem, da stand er über der Höhle; jene gelangten zur Krippe, da strahlte er in den Windeln.« Dann folgt eine Auslegung dieser Identifikation von Stern und Erlöser. Aehnlich lautet die Erzählung schon im *Protev. Jacobi* c. 19_2: »Und es erschien ein großes Licht in der Höhle [1], so daß unsere Augen es nicht ertrugen; und nach einer kleinen Weile verschwand jenes Licht, worauf dann das Kind sichtbar wurde« (Hennecke [2] S. 91 f.), und als »neues Licht« geht der Erlöser aus dem Schoß der Jungfrau hervor (Sibylle VIII, 457). Wie bei Ignatius und *Exc. ex Theod.* 74 eine Sternenvorstellung auf den Erlöser bei seiner Auffahrt übertragen ist, so in den drei letzten Beispielen auf seine παρουσία im Schoße der Jungfrau. Man sieht auch hier wieder die Konkurrenz zweier Motive: παρουσία (sei es Auf- oder Niederfahrt zur Erde) und Geburt aus der Jungfrau. Ob die Gleichung Stern = Erlöser auf Anschauungskreise zurückgeht, innerhalb derer ein Stern (bzw. Sterngott) Verehrung genießt, kann ich nicht entscheiden. Man vergleiche dazu das von Bousset, Kyrios Christos [2] S. 274 gebotene Material (auch 2. Petr. 1_{19}). Ferner Nielsen »Der Dreieinige Gott« S. 122 f., 231 f., 253 f., 264; *Dussaud*, *Note de Mythol. syr.* S. 10 f. 14; *Cumont, Études syr.* S. 353. Aus diesen Nachweisen ergibt sich die Gestalt des männlich gefaßten Venussternes [2], der in Syrien (Baalbek, Palmyra, Haurân u. a.) Verehrung erfuhr und oft als kleiner

[1] Die Geburt in der Höhle kennt auch der eben erwähnte Baläus a. a. O. Vgl. ferner Justin, dial. 78 · *Ev. Ps. Matth.* 1_3 · *Ev. infans arab.* 2 · *Historia Josefi* 7; Origenes *c. Celsum* I, 51; Salom. v. Bosra 36; syr. Schatzh. 58.

[2] Vgl. Apoc. Joh. 22_{16} ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός.

Knabe dargestellt wird. Als Aziz (Az) findet er sich bei den Mandäern (vgl. Mand. Lit. Index nom.)[1].

»τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα · ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς.« (Eph. 19_2 b). Dieses Stück hat, wie Reitzenstein JEM S. 234 Anm. 3 bemerkt, mit den Anschauungen des Mythos unmittelbar nichts zu tun. Die gestörte Gedankenverbindung zeigt sich auch in der Wiederholung dreier Merkmale der Sternerscheinung: ὑπερβάλλων τὸ φῶς . . . (= ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας 19_2 a), ταραχή (= ξενισμός 2 a) und ἡ καινότης (= ἡ καιν. 2 a). Ὅθεν ἐλύετο dagegen schließt sich gut an ἡ καινότης αὐτοῦ an. Einen im Formalen ähnlichen Einschub bietet das *Testam. Abrah. rec. B. (James* S. 111); auch hier treten Sonne und Mond (und Sterne) — aber aus anderem Anlaß — als Beteiligte auf. Aehnlich ist die Anteilnahme im *breviar. eccl. Antiochenae Syror. vol. III (Oriens christian.* IV S. 200), wo es nach der Taufschilderung heißt: *Sol et luna adorarunt eum et nubes laudarunt eum, qui sanctificavit flumina et omnes fontes.* Ebensowenig wie hier mag bei Ignatius die Erinnerung an Josephs Traum (Gen. 37_9) mitgespielt haben (anders *Lightfoot* S. 81)[2]. Von himmlischen Chören, in denen der Logos mitsingt, ist bei *Clem. Alex. Protr.* 12, 119, 2 S. 84, 29 die Rede, vom χορός der ἥλιος καὶ σελήνη . . καὶ ἄστρα im Anschluß an Psalm 136_8 f. bei Origenes *c. Celsum* VIII, 67 S. 283, 19 K (Kroll, Hymnodik S. 25 Anm. 1 u. 2). Das χορεύειν des δωδέκατος ἀριθμός, des ὅλον und der ὀγδοάς *Act. Joh.* c. 94 f. S. 197 f. ist bekannt. Das Bild ergab sich aus solchen und ähnlichen Phantasien dem Ignatius leicht. —

[1] Weiter abseits liegt die Traditionsreihe, die von der Ankündigung der Geburt durch einen (personifizierten) Stern berichtet, wie im sog. Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden (TU NF IV 3 S. 163 f.). Sie erklärt sich nicht ohne weiteres als Ausspinnung des syr. Matthäusevangeliums. Vielmehr hat sich die Ausführung der Matthäusperikope mit anderen, auch stereotypen Motiven verbunden. So besonders dort, wo in der Mitte des Sternes die Gestalt einer Jungfrau (mit oder ohne Knaben, bzw. Kreuz) auftaucht. Ich verfolge die Ueberlieferung in: Sternbuch des Babyloniers Teucros (Boll, Offenb. S. 110 n. 1); »Biene« des Mar Salomon v. Bosra (Iselin ZWTh. 1894 S. 330); syr. Schatzhöhle S. 56; Vision Octavians in den *Mirabilia urbis Romae (ed. Parthey* S. 33, bei Götze S. 69); *opus imperf. in Matth.* MPG 55_{638}, bei Götze S. 40.

[2]) Vgl. auch syr. Taufliturgie des Severus (Jakoby S. 89): »Da er aus den Wassern emporstieg, neigte die Sonne anbetend ihre Strahlen und die Sterne beteten ihn selbst an«. Das klingt aber stärker an Gen. 37_9 an. Vgl. die bildliche Darstellung bei Strzygowski Ikon. X_2.

Schließen wir hiermit die Besprechung des 19. Kapitels des Epheserbriefes ab, so ist als Ergebnis der Charakter dieses Abschnittes folgendermaßen zu kennzeichnen: im Hintergrund liegt der Mythos vom verborgen auf die Erde herabgekommenen, aber offenbar wieder aufsteigenden Erlöser, dessen Parusie das Ende dieses Aeons bedeutet. Umgedeutet ist er — und mit den Hauptdaten christlicher Gemeindeüberlieferung: Jungfrauengeburt und Tod des Erlösers verknüpft — durch Einzelheiten nicht-kanonischer Tradition. Beides, Gesamtaufriß und Einzelzüge, weisen dabei auf eine »Gnosis« [1], wie sie mandäische, (vor-) valentinianische, syrisch-christliche (*Epist. ap.*; *Testament. domini*; syr. Schatzhöhle), syrisch-christlich-gnostische (Oden Salomonis; *Ascens. Jes*; apokr. Apostelakten) Schriften überliefern.

2. Kapitel. Die Gestalt des Erlösers außerhalb von Epheser cap. 19.

Die nächste Frage zur Bestimmung des religionsgeschichtlichen Gehaltes der Ignatiusbriefe wird sein, ob und wie der vermutete Mythos von Eph. c. 19 und wie überhaupt die Gestalt des Erlösers in den übrigen Ignatianischen Zeugnissen gezeichnet sind. Zu diesem Zweck folgen wir den Einzelheiten der nach Ignatius sich im Leben Christi äußernden οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον.

Der Begriff »οἰκονομία« selbst, wie er in Eph. c. 18_2 und 20_1 [2] erscheint, bedeutet »Heilsordnung« Gottes und ist als soteriologischer und dynamischer Begriff im NT nur noch Eph. 1_{10} und 3_9 zu finden; bei den Apostol. Vätern nur im Diognetbrief 9_1 in Verbalform. Dagegen taucht er, wie bekannt, wieder bei Justin (z. B. Dial. 30_3; 45_4) und Irenäus auf (z. B. I 10_3; IV 33_7; ferner Bousset[2] S. 350 Anm. 3 und 4, *Lightfoot, notes on epist. of St. Paul ad Eph.* 1_{10}). Oefter erscheint er in der Gnosis, mit der sich Ignatius berührt. Teils ist οἰκονομία hier die Heilsordnung Gottes allgemein [3] oder diejenige, die in einem Heilsereignis der Erlösung ihren Ausdruck findet, wie *Act. Andr.* S. 45_{25}, *Act. Petri et Pauli* S. 198_5, *Exc. ex Theod.* 5_4,

[1] »Gnosis« im religionsgeschichtlichen, nicht dogmengeschichtlichen Sinn gebraucht, ein Unterschied, der, wenn er im Auge behalten worden wäre, C. Schmidt viel Polemik gegen Bousset erspart hätte.

[2] Eph. 6_1 ist οἰκονομία das Amt, der Bereich der Verwaltung (= die Kirche), aber nicht wie 1. Kor. 9_{17}; Eph. 3_2; Col. 1_{25} der Dienst der Verwaltung.

[3] Bei den Valentinianern auch das Reich des Demiurgen und sein Weltregiment, aber auch die obere Welt. Vgl. K. Müller S. 235 Anm. 54.

Iren. I 15_3; teils die Heilsanordnung Gottes (bzw. Christi), die der Erlöser (bzw. der Apostel) »vollendet«, wie *Act. Joh.* S. 204_5, *Epist. ap.* S. 12 c. 13 (24), S. 19 c. 21 (39)[1] und *Act. Joh.* 213_{14}; *Act. Phil.* 23_{17}, *Act. Pauli* (C. Schmidt S. 82 $(51)_3$ ff.); teils endlich die Heilsveranstaltung, die ausgeführte Heilsordnung des Erlösers selbst[2]: *Act. Joh.* 190_{20}, *Act. Thom.* 177_{16}, identifiziert mit seinem »Willen« in Ode Sal. 23_5, *Act. Andr. et Matth.* 67_1, *Mart. Matth.* 241_{12} f., Schatzhöhle S. 57[3].

Ich stelle nun die Aussagen über das Heilsgeschehen zusammen und daneben Parallelen, die sie näher verdeutlichen und so ihren religionsgeschichtlichen Ort anzeigen können.

1. Der Erlöser und Gott.

a) Die Präexistenz des Erlösers.

Magn. 6, 1: ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν. Dazu 1. Kor. 2_7: ἣν (σοφίαν) προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν (vgl. 2. Tim. 1_9 von der χάρις); 1. Petri 1_{20}: Χριστοῦ, προεγνωσμένου . . πρὸ καταβολῆς κόσμου; Prov. 8_{22} f.: κύριος ἔκτισέ με (σοφίαν) ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με· ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι (vgl. Jes. Sirach 24_9; 1_1 L; Bultmann Εὐχαρ. S. 12). Vgl. ntl. Eph. 3_{10} f. (Zum Gedanken Phil. 2_6: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων). Aber Ignatius näherliegend:

Joh. 17_5: καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ἣν εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί; Joh. 17_{24}: . . ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. Vgl. Joh. 1_1; 1_{15}; 8_{58}; 1. Joh. 1_1; 2_{13} f. (Kol. 1_{15}; Hebr. 1_6).

Ode Sal. 41_{15}: »Der Christus ist Einer in Wahrheit und ward erkannt vor Grundlegung der Welt« (vgl. Ode 28_{17}). Mand. Lit. S. 68: »Du bist das Abbild des Lebens, der Du von je her warst.« S. 134: »Lobpreisungen seien dem Urersten, . . den das Leben schuf, rüstete und in die Zeitalter hinaussandte.« S. 186: »Bevor die Augen . . . bevor mein Herz . . ., bevor ihr waret, war

[1] Vgl. C. Schmidt, *Epist. ap.* S. 313.

[2] Beachte in der Apologie des Aristides TU IV 1893 S. 9 die Unterscheidung: καὶ καλέσας τὴν θαυμαστὴν αὐτοῦ οἰκονομίαν
διὰ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο ἑκουσίᾳ βουλῇ κατ' οἰκονομίαν μεγάλην.

[3] Vgl. οἰκονομεῖν, προοικονομεῖν für das Handeln Gottes oder des Erlösers: *Act. Phil.* S. 35_{31}; *Act. Thom.* 145_2 ὁ θεὸς οἰκονομεῖ = Mt 6_{26} τρέφει (!); 191_8 τρέφει καὶ οἰκονομεῖ, und den Ausdruck οἰκονομία für ein wunderbares Heilsgeschehen (Wunder) in *Act. Andr. et Matth.* S. 85_5; 110_4 f.; 111_1; *Act. Joh.* 188_2.

ich schon in der Welt« (Mandā d Haijē?)[1]. Zu παρὰ πατρὶ ἦν vgl. Joh. 1 2; 1. Joh. 1 2; die σοφία in Prov. 8 27. 30; Jes. Sirach 1 1; (Sap. Sal. 9 4).

b) Die Offenbarung Gottes im Erlöser und dessen »Hervorgang«.

α. Magn. 6 1: ὃς . . . καὶ ἐν τέλει ἐφάνη.

Zum Erscheinen am Ende der Zeiten vgl. 1. Petr. 1 20; (1. Kor. 10 11); Hebr. 9 26; (Hebr. 1 2); *Pastor Hermae Simil.* IX 12 3; *Oracula Sibyll.* VIII, 456; Iren I 10 3: καὶ διὰ τί ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἐν τῷ τέλει ἐφάνη ἡ ἀρχή . .; *Act. Petri* c. 24 S. 72 1 f.; *Asc. Jes.* 9 13: »es wird . . in den letzten Tagen der Herr . . . in die Welt hinabsteigen.« Hippolyt, KO, Eucharistiegebet (Lietzmann ZNW 1921 S. 266): *quem in ultimis temporibus misisti*; *Testam. dom.* S. 77 (I, 22): *qui misisti consilium tuum . . . qui ante tecum fuit ante saecula, qui in fine temporum apparuit* (vgl. I, 23 S. 39). Ferner im Symbol der Apost. Konst.: τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κατελθόντα ἐξ οὐρανῶν καὶ σάρκα ἀναλαβόντα (VII, 41; vgl. VII 36 2) und in der ägyptischen und antiochenischen Symboltradition (Lietzmann Kl. T. S. 9. 23. 25. 27—31. [35]).

β. Magn. 8 2: εἷς θεὸς . . . . ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Eph. 19 3: θεοῦ ἀνθρωπίνου φανερουμένου.

Zum allgemeinen Gedanken vergleiche: Joh. 17 6; 1. Joh. 4 9; 2. Tim. 1 10; Titus 1 3; Apoc. Joh. 19 13; 2. Clem. 3 1; 20 5; Diognet 8 11; 11 2.

γ. Smyrn. 6 2: τοὺς ἑτεροδοξοῦντας εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ [τοῦ θεοῦ] τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν.

Magn. 8 2: ὅς ἐστιν (I. Χρ.) αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν. (vgl. Eph. 6 1 . . . ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα).

Magn. 7 2: τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα.

Rö. 8 2: τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἀληθῶς ἐλάλησεν.

[1] Vgl. GR III S. 73 (Lidzb. S. 70 1 f.) bei Bultmann ZNW 1925 S. 105. Ferner: Lobgesang des Apostels Thomas, syr. in Act. Thom. nach c. 113 bei Hennecke, Handbuch S. 592 Z. 9 v. u.: »Vollkommener Sohn, der in die lebendige Erde gesät ist, und vor den Welten bist Du bei Deinem heiligen Vater.« *Testam. domini* S. 77 (I, 32): *qui misisti consilium tuum, verbum tuum, sapientiam tuam, actionem tuam, qui antea tecum fuit ante saecula . . . qui apparuit in fine temporum incarnatus.* Vgl. auch die morgenländische Tradition der Symbole von Caesarea, Jerusalem, Antiochien, Aegypten, des Epiphanius von Cypern, der Nestorianer, der Ap. Konstitutionen (VII, 41; 36 3) bei Lietzmann, kl. Texte 17/18 S. 18 f.

Der Erlöser ist vom Vater gesandt. Vgl. dazu die Parallelen bei Bultmann ZNW 1925 S. 105 f., die die Vorstellung und den Sprachgebrauch im Joh.Ev., in der mandäischen Gnosis und den Apostelakten erweisen. Doch ist der Ausdruck für Ignatius nicht typisch, ebensowenig wie das »ἐλθεῖν«, das sich in derselben Umgebung wiederfindet. Zu Smyrn. 6_2 vergleiche Ode Sal. 33_1: »Wiederum aber eilte die Gnade, überholte die Vernichtung und stieg herab in sie, sie zu zerstören«. Didache 10_6: ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος, das der Kopte mit ἐλθέτω κύριος wiedergibt, was aber als Erleichterung kaum das Ursprüngliche ist. (Anders C. Schmidt ZNW 1925 S. 97). —

Ignatius bevorzugt die Vorstellung des »Hervorgehens« aus dem Vater. Von ihm spricht auch das Joh.Ev. 16_{28}: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον. 17_8: ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον. Vgl. 8_{42}; 13_3; 16_{27}. Doch findet sich in ihm nur ἐξελθεῖν und nicht — im NT und bei den AVV überhaupt nicht — προελθεῖν wie bei Ignatius. Dagegen ist προελθεῖν in der Gnosis zu finden, die uns in ihrer systematischen Ausbildung als valentinianische überliefert ist. So heißt es in *Exc. ex Theod.* 23_1: Τὸν Παράκλητον οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸν Ἰησοῦν λέγουσιν, ὅτι πλήρης τῶν αἰώνων ἐλήλυθεν, ὡς ἀπὸ τοῦ ὅλου προελθών oder 35_1: Ὁ Ἰησοῦς »τὸ φῶς« ἡμῶν . . . καὶ αὐτὸς μὲν τὴν λύτρωσιν ὡς ἀπὸ πληρώματος προελθὼν εἶχεν oder 36_1: Ἐν ἑνότητι μέντοι γε προεβλήθησαν οἱ ἄγγελοι ἡμῶν . . . εἷς ὄντες ὡς ἀπὸ ἑνὸς προελθόντες. Es ist hier ebenso wie bei Ignatius vom »Hervorgehen« im soteriologischen Sinn die Rede. So wird auch die simonianische Gnosis, die durchaus soteriologisch orientiert ist, das προελθεῖν aufgefaßt haben. Euseb[1], der das προελθεῖν mißdeutete, brachte fälschlicherweise mit der simonianischen Häresie Marcell v. Ancyra zusammen, wenn auch zwischen diesem und der frühen Gnosis ein indirekter Zusammenhang gerade im Logosbegriff nicht zu leugnen ist[2]. Jedenfalls bezeichnet auch Marcell — wenn auch zur Verdeutlichung innergöttlicher Vorgänge — das Hervorgehen des Logos mit προελθεῖν[3], wofür er einen Vorgänger in Tatian *orat. c. Gr.* c. 5, 2 (S. 272) hat. Vergleiche ferner das *Credo* des

[1] Vgl. oben S. 27 Anm. 1.

[2] Vgl. Loofs, Paul v. Samosata S. 317 f.; Zahn, Marcell v. Ancyra S. 216 ff., über die dogmengeschichtliche Linie, in der Ignatius und Marcell v. A. stehen. Nur ist Ignatius nicht so isoliert zu sehen und er und das Johannesevangelium im religionsgeschichtlichen Sinn nicht als Anfänger dieser Linie zu betrachten.

[3] Vgl. Zahn a. a. O. S. 129 Anm. 2; 131 Anm. 1; 132 Anm. 2; 134.

Test. dom. II, 8 S. 128, in einem im Paralleltext Hippolyts (Hipp. lat. *ed.* Hauler *Didasc. lat.* S. 110 f.) nicht vorhandenen Zusatz: . . . καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς προελθόντα, τὸν προϋπάρχοντα μετὰ τοῦ πατρός[1].

Daß die Annahme eines dem Ignatius und einer bestimmten Richtung innerhalb der Gnosis gemeinschaftlichen Hintergrundes zu Recht besteht, erweist sich auch aus der Beschreibung des Erlösers als λόγος (Magn. 8_2). Parallelen haben hier nur Sinn, soweit sie ebenfalls mit dem Begriff λόγος die Erlösergestalt umschreiben, durch die Gott der Welt sich offenbart, λόγος also nicht nur eine Personifikation des Wortes Gottes, wie im Alten Testament, oder eine Hypostasierung des מימרא des Judentums, oder ein kosmisches und intellektuelles Prinzip wie in der griechischen Philosophie und zum Teil bei Philo, und endlich nicht eine allgemeine schöpferische oder offenbarende Potenz, wie es die Religionsgeschichte öfter zeigt, bedeutet.

Am nächsten kommt Magn. 8_2 dem Begriff λόγος des Johannesprologs. Doch zeigt die bestimmte Formulierung und Umgebung in Magn. 8_2, sowie die Tatsache, daß für Ignatius eine kosmologische Rolle des λόγος nicht in Betracht kommt, die andere Herkunft, oder besser die gemeinsame Herkunft von Ign. und Johannes aus einem dritten Anschauungskreis, wenigstens dem Begriffe »Wort« nach. Dieser Hintergrund zeigt sich zunächst wieder in der mandäischen Gnosis. Dort ist der Gesandte, der die Offenbarung bringt, das »Wort« genannt. So Mand. Lit. S. 16: »Ich verehre . . . , Jōkabar-Zīwā, den Boten des Lebens und das Wort der ersten Männer von erprobter Gerechtigkeit.« S. 35: »Jōkabar, das Wort des Lebens, das zu den gerechten, gläubigen Männern aus dem Hause des Lebens gekommen ist.« S. 59: »Der Anschrei des Lebens, der Anschrei des Mandā d Haijē und der Anschrei des großen, ersten Wortes sei gegen jeden Priester, der . . . . .« S. 142: ». . . Zu verehren . . . Haijašum-Kuštā, den Boten des Lebens, das Wort der ersten Männer von erprobter Gerechtigkeit, der durch die Welten drang, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte.« 214: »Das Wort . . ., das zu euch gekommen ist«. RG 15_1 (Lidzb. S. 295): »Anōs,der große Uthra« erklärt: »Ich bin ein Wort, ein Sohn von Worten.« Jōkabar heißt in der Oxforder Liturgie (Joh. Buch S. XXV, Reitzenstein MBHG S. 48) das »erste Wort, der am oberen Ende, am mittleren Ende und am unteren

[1] Nach der Rückübersetzung Lietzmanns ZNW 1923 S. 273. Doch läßt das syrische Wort wohl auch ein ἐξελθεῖν zu.

Ende steht, der die Welten durchquerte, kam und das Firmament spaltete.« Auch Adakas ist als »Wort« bezeichnet (Reitzenstein a. a. O. S. 45. 49 $_1$) [1].

So deutlich, wie in diesen Schriften ist in der übrigen Gnosis der Offenbarungsbringer nicht mehr als λόγος bezeichnet und es kann an den meisten Stellen zweifelhaft werden, ob hier nicht Beeinflussung durch das Joh.-Evangelium — wie in den Apostelakten oder der *Epistola ap.* — oder griechisch-philosophischer Einfluß — wie bei den valentinianischen Ueberlieferungen — vorliegt. Doch sei (gegen K. Müller S. 182 zu 6) nicht nur daran erinnert, daß auch in der mandäischen Tradition »Worte« als göttliche Wesen erscheinen (vgl. oben RG XV 1 Lidzb. S. 295) (— ebenso wie es in der manichäischen Ueberlieferung »eine Klasse von Gottwesen, λόγοι« gibt [Reitzenstein JEM S. 55; MBHG S. 45 $_3$] —) sondern auch daran, daß der Logos, von dessen Entstehung Markus Iren. I 14 $_1$ spricht, hinter der Phantastik der Buchstabenmystik den einfachen Charakter des »Wortes« zeigt. Dieses »Wort« ist als Ausspruch des Vaters entstanden, indem dieser sich kundgab, was jedenfalls mit dem λόγος der griechischen Philosophie nichts zu tun hat. Es ist vielmehr dieselbe Vorstellung vom »λόγος«, die auch die von Origenes getadelten Christen (*in Joh.* I 24, 151) haben. Diese Christen gehören wiederum, wie Loofs (Paul v. Samos. S. 312 ff.) mit Recht betont, in einen dogmengeschichtlichen Zusammenhang mit dem Joh.-Evangelium, Ignatius, Theophilus, (Tertullian), Paul v. Samosata, Eustathius und Marcell [2]. Man sieht *in Joh.* I 24 klar, wie der Alex-

[1] Vgl. für Jōkabar den *Index nom.* in Mand. Lit. Ebendort S. 35 heißt er »Wort des Lebens«. Vgl. ferner das verblassende Bild in Ode Sal. 41 $_{10}$ f.: ». . . sein Reichtum (Uthra) hat mich gezeugt und der Gedanke seines Herzens, und sein Wort ist mit uns auf unserem Wege«. Zum Ganzen vergleiche man auch die Offenbarungstätigkeit der persönlich gefaßten »Stimme« in Mand.Lit. S. 41. 187. 248; Joh.Buch S. 218; *Asc. Jes.* 9 $_2$; Hippolyt 108 $_{14}$ (Reitzenstein HMR ^{2} S. 147): ἐγὼ φωνὴ ἐξυπνισμοῦ ἐν τῷ αἰῶνι τῆς νυκτός. Vergleiche die φωνὴ als αἰών bei Markos (K. Müller a. a. O. S. 182). Im RG 347 $_{13}$ (Reitzenstein JEM S. 55) heißt die »Seele« »Ruf des Lebens« (»Rede des Lebens«). Vgl. auch Aphraates S. 139: »Am Anfang war die Stimme, welche ist das Wort« (Joh. 1 $_1$). Sollte Aphr. so gelesen haben? (Dagegen S. 8: »Am Anfang war das Wort.«)

[2] Nur darf man nicht, wie es bei Loofs erscheint, die Gnosis als eine einheitliche Größe auffassen und sie als akute Hellenisierung begreifen wollen. Das ist bei der östlichen und westlichen Gnosis nicht richtig. Auch sind, wie die Beispiele zeigen, die »großkirchlichen« Ueberlieferungen von den gnostischen für die Untersuchung der Begriffe vorerst nicht zu unterscheiden, sondern als eine Sprache sprechend, wenn auch Verschiedenes meinend, auseinander zu erklären. — Ich setze der Deutlichkeit halber die oben erwähnten zwei Texte nebeneinander:

andriner auf eine spekulative Verselbständigung des Logos drängt, der ursprünglich seinen Charakter nur im »Wort«-sein = Offenbarung-sein besaß. Diese Weise des λόγος zu sein fand bei Ignatius und in der mandäischen Gnosis (wie bei Johannes; vgl. auch Apoc. 19_{13}) seinen Ausdruck in der Gleichsetzung des Gesandten mit dem Wort, in der vorvalentinianischen Gnosis, wenn auch schon spekulativ getrübt, in der Iren. I 14_1 beschriebenen Genesis des λόγος.

Daß ein Zusammenhang des ignatianischen Logosbegriffes mit dem der (vor) valentinianischen Gnosis besteht, zeigt auch die längst beobachtete Anschauung des Hervorgehens des »λόγος« aus der σιγή. Daß die hypostasierte σιγή im System der Valentinianer mit dem βυθός das erste Aeonenpaar darstellt, ist bekannt. (Vgl. Iren. I 1_1; II 12_2; *Exc. ex. Theod.* 29_{12}). Als Teil einer Hypostasengenealogie findet sich das Verhältnis von λόγος und σιγή bei Cyrill *Catech.* VI $_{17}$ (Bauer S. 225), wo als Anschauung der Valentinianer wiedergegeben wird: βυθὸς ἐγέννησε σιγὴν καὶ ἀπὸ τῆς σιγῆς ἐτεκνοποίει τὸν λόγον. Begrifflicher wird die Sige in Iren. II 12_5 gesehen: *Impossibile est autem Logo praesente Sigen esse, aut iterum Sige praesente Logon ostendi . . .* Doch ist diese Σιγή schon eine spätere Bildung des valentinianischen Systems, dessen allmähliches Wachsen Bousset gezeigt hat. (Vgl. Hauptprobleme 164 ff.; auch K. Müller S. 205 ff.). Ignatius näher liegt

---

Origenes, Joh. Kommentar (S. 29 Preuschen) I 24_{151}

καὶ ἔστιν ἄξιον ἐπιστῆσαι τοῖς τὰ τοσαῦτα τῶν ὀνομαζομένων παραπεμπομένοις καὶ τούτῳ ὡς ἐξαιρέτῳ χρωμένοις καὶ πάλιν ἐπ' ἐκείνοις μὲν διήγησιν ζητοῦσιν, εἴ τις αὐτοῖς προσάγοι αὐτά, ἐπὶ δὲ τούτῳ ὡς σαφὲς προσιεμένοις τὸ τί ποτέ ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος ὀνομαζόμενος, καὶ μάλιστα ἐπεὶ συνεχῶς χρῶνται τῷ „Ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν" οἰόμενοι προφορὰν πατρικὴν οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ, εἰ ἀκριβῶς αὐτῶν πυνθανοίμεθα, οὐ διδόασιν οὐδὲ οὐσίαν αὐτοῦ σαφηνίζουσιν, οὐδέπω φαμεν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ἀλλ' ὅπως ποτὲ οὐσίαν. λόγον γὰρ ἀπαγγελλόμενον υἱὸν εἶναι νοῆσαι καὶ τῷ τυχόντι ἐστὶν ἀμήχανον.

Irenäus I 14_1 (S. 160 f. Stieren)

ὅτε τὸ πρῶτον ὁ πατὴρ ὤδινεν . . . . ἠθέλησεν αὐτοῦ τὸ ἄρρητον γεννηθῆναι καὶ τὸ ἀόρατον μορφωθῆναι, ἤνοιξε τὸ στόμα καὶ προήκατο λόγον ὅμοιον αὐτῷ. . . . Ἡ δὲ ἐκφώνησις τοῦ ὀνόματος ἐγένετο τοιαύτη· ἐλάλησε λόγον τὸν πρῶτον τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ἥτις ἦν ἀρχή, καὶ ἦν ἡ συλλαβὴ αὐτοῦ στοιχείων τεσσάρων. Ἐπισυνῆψε τὴν δευτέραν· καὶ ἦν καὶ αὐτὴ στοιχείων τεσσάρων. Ἐξῆς ἐλάλησε τὴν τρίτην· καὶ ἦν καὶ αὐτὴ στοιχείων δέκα. . . . τὴν μετὰ ταῦτα . . . στοιχείων δεκαδύο. Ἐγένετο οὖν ἡ ἐκφώνησις τοῦ ὅλου ὀνόματος στοιχείων μὲν τριάκοντα, συλλαβῶν δὲ τεσσάρων.

eine Stufe, die die göttliche Sphäre allgemein als σιγή bezeichnet, ähnlich der ἡσυχία von Eph. 19 1, aber durch den Gegensatz des λόγος bestimmt ist. Hierher gehören Rö. 16 25; *Orac. Sib.* VIII, 361 ff.; Ode Sal. 12 8; auch Dieterich, Mithrasliturgie (Bauer S. 226) 6 21 f.: λέγε, σιγή, σιγή, σιγή, σύμβουλον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου· φύλαξόν με, σιγή; *Act. Thom.* Lobges. des Thomas (Hennecke Handbuch S. 592 Z. 8 ff.): »Gelobt seist Du, Sohn der Barmherzigkeit, durch den alles vollendet wurde in Weisheit und in Schweigen! Gepriesen seist Du, erhabener Vater, Erstgeborener von Dir im Schweigen und in der Ruhe des Denkens (?)! Gelobt seist Du, angebeteter Sohn, der vom Vater aufgegangen ist in seinem Aussehen (?) in Ruhe und Glorie.« Vgl. auch die Beschreibung der himmlischen Sphäre in der mandäischen Gnosis. Joh. Buch S. 34: »Dein Glanz harrt in Schweigen und Dein Licht und Deine Pracht sind weitreichend und nicht wertlos.« Mand. Lit. S. 9: »Ueber den vier Ecken des Hauses und über den sieben Seiten des Firmamentes lagert Schweigen (σιγή), Ruhe (ἡσυχία) und Glanz (δόξα)«. Vgl. S. 12. 64. 142. Vgl. oben S. 27.

Daß wir Magn. 8 2 richtig gedeutet haben, bestätigt auch Rö. 8 2, wo Christus als der »Mund Gottes« bezeichnet ist, also das redende Organ Gottes selbst ist. Eine Parallele habe ich nicht finden können. Zu ἀψευδές vgl. Joh. Ev. 8 44 f.; 8 55 und die Beispiele bei Bultmann ZNW 1925 S. 113.

c) Die Einheit des Erlösers mit seinem Vater vor und während seiner Offenbarungstätigkeit.

α. Die Einheit.

Magn. 7 1: ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι' αὐτοῦ, οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων· οὕτως . . .

Smyrn. 3 3: μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς . . . ὡς σαρκικὸς καὶ πνευματικός, ἡνωμένος τῷ πατρί[1].

Magn. 7 2: τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντος καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα.

[1] So auf Grund der *kss* zu lesen mit *Lightf.* Reitzenst. GGA 1911 S. 542.
ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος *G. L.*
σαρκικ(ὸς) καὶ πνευματικῶς ἡν. *P.*
. . . σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς ἦν. *Theod.*
σαρκικὸς καὶ πνευματικός *C.*
et erat corpore et spiritu et unitus cum patre A.
καίπερ ist Erleichterung. Von den Lesarten mit καί sind Theodoret und *C (A)* Gegenpole und *P* ein Uebergang dazu. Theodoret aber verbessert gegen den Sinn der Ignatiusstelle, die gerade das nicht will.

Eph. 5_1: . . . ὑμᾶς μακαρίζω τοὺς ἐνκεκραμένους οὕτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί . .

Eph. 3_2: Ἰησοῦς Χριστός, ... τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη.

Philad. 9_1: ὁ ἀρχιερεύς . . . ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ.

Man vergleiche hierzu: Joh. 8_{28}: ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ. Vgl. 8_{29}; 10_{30}; 16_{32}. Ferner: Yašna 28_4 (Reitzenstein JEM S. 5 f.): »Der ich (der Erlöser) eins mit dem guten Sinn darauf bedacht bin, daß die Seele wach sei.« RG IV S. 130 (S. 146) Bultmann S. 108 [1]: »Deine Rede (Hibil-Zīwā) sei unsere Rede (der Herr der Größe), sei mit uns verbunden und werde nicht abgeschnitten«. *Epist. ap.* S. 39 c. 45 (56): die Sache »dessen, der mich gesandt hat, und ich selbst stimme mit ihm überein«. Ode Sal. 21_5: »Aber noch hilfreicher war mir des Herrn Ratschluß und die unvergängliche Gemeinschaft mit ihm« (vgl. 22_6). *Act. Joh.* c. 100 S. 201_{11}: γίνωσκε γάρ με ὅλον παρὰ τῷ πατρὶ καὶ τὸν πατέρα παρ' ἐμοί. Epist. ap. S. 15 c. 17 (28): »Und er . . sprach zu uns: Wisset ihr nicht, daß ich bis jetzt sowohl hier als dort war bei dem, der mich gesandt hat? Und wir sprachen zu ihm: Herr, ist es denn möglich, daß du sowohl hier als auch dort seiest? Und er sprach zu uns: Ganz bin ich im Vater und der Vater in mir.« Fragen des Bartholomeus I 31: Ἀμήν, λέγω σοι, ἀγάπητέ μου, ὅτι καὶ μεθ' ὑμῶν τὸν λόγον ἐδίδασκον καὶ ἀδιαλύτως μετὰ τοῦ πατρὸς ἐκαθεζόμην καὶ ἐν τῷ παραδείσῳ καθ' ἑκάστην (ἡμέραν) τὰς θυσίας ἐδεχόμην. *Exc. ex Theod.* 4_2: αὐτὸς γὰρ καὶ ἄνω φῶς ἦν καὶ ἐστὶ τὸ ἐπιφανὲν ἐν σαρκὶ καὶ τὸ ἐνταῦθα ὀφθὲν οὐχ ὕστερον τοῦ ἄνω, οὐδὲ διεκέκοπτο ἢ ἄνωθεν μετέστη δεῦρο, τόπον ἐκ τόπου ἀμεῖβον, ὡς τὸν μὲν ἐπιλαβεῖν, τὸν δὲ ἀπολιπεῖν· ἀλλ' ἦν τὸ πάντῃ ὂν καὶ παρὰ τῷ πατρὶ κἀνταῦθα· δύναμις γὰρ ἦν τοῦ πατρός (vgl. 7_4).

Auch das γνώμη τοῦ πατρός drückt die Einheit des Erlösers mit dem Vater aus und zwar, entsprechend dem Sinn von γνώμη bei Ignatius, die Einheit der Willensrichtung [2]. Wie er, der Gesandte,

[1] Vgl. auch die anderen dort angegebenen Zitate aus RG.

[2] Der Begriff γνώμη bei Ignatius ist nicht einfach wiederzugeben. Eph. 1_1 (ΣA); Eph. 3_2 *(pr. l.)*; 4_1; Smyrn. 6_2; Polyc. 4_1 (2 mal) ist »Wille« (sowohl Gottes als des Menschen) angängig, wie Apoc. 17_{17} (17_{13}). Barn. 2_9; Ign. Rö 7_1; Philad. *inscr.*; 1_2; Polyc. 1_1 (vgl. *Act. Joh.* S. 213_{11}) ist γνώμη etwa »Haltung«, das »Sichverhalten«. Rö. 8_3 nahe dem Begriff πνεῦμα, Philad. 3_3; 6_2 nahe διδασκαλία. Als gemeinsamer Begriff eignet sich am besten der Infinitiv, das »Wollen«.

als »Wort« das »Sprechen« Gottes bedeutet, so als γνώμη sein Wollen. Dieselbe Bezeichnung findet sich sehr wahrscheinlich im *Testamentum domini*. Dort heißt es I, 28 S. 61: *Ipse* (der μονογενής) *est sapientia, ipse virtus, ipse dominus, ipse consilium, ipse intellectus, manus, bracchium Patris;* I, 32 S. 77: *qui misisti consilium tuum, verbum tuum, sapientiam tuam, actionem tuam* . .; I, 38 S. 93: . . *et ostendisti mentem tuam, sapientiam tuam, visitationem tuam, filium tuum dilectum* . . *dominum lucis* . .; I, 43 S. 103: *Fili, verbum et mens Patris* . . Was hier Rahmani mit *consilium* und *mens* wiedergibt (S. 17 I, 13 mit *animus*, 4 Zeilen später mit *mens*) ist syrisch ܬܪܥܝܬܐ (Brockelmann 1. *cogitatio* Lc. 1 $_{51}$ διάνοια; 2. *intelligentia*) und entspricht in der Doppelheit seines Sinnes am besten dem griechischen γνώμη. Dagegen drücken βουλή, νοῦς (διάνοια, λόγος), die auch in Betracht kommen, immer nur eine Seite der Bedeutung aus, abgesehen davon, daß νοῦς (*intellectus*) in I, 28 S. 61, λόγος in I, 33 S. 77; I, 43 S. 103 neben *consilium* bzw. *mens* stehen. Außerdem gibt der syrische Uebersetzer Philad. 3 $_{3}$ ἐν . . . γνώμῃ mit ܒܬܪܥܝܬܐ wieder.

Zu Philad. 9 $_{1}$ vergleiche man RG II, 1 (Lidzb. S. 44 f.): »O ihr Gläubigen und Vollkommenen! Saget nichts, was ihr nicht wisset und euch nicht offenbart ist. Es gibt niemanden, dem die verborgenen Dinge offenbart wären, außer dem Großen, Erhabenen, dem Herrn der Größe, dem Herrn aller Welten.« RG I (Lidzb. S. 27, 1 ff.): »Denn es gibt niemanden, dem die verborgenen Dinge offenbart wären, außer dem Großen, Erhabenen, der Alle kennt und durchschaut.« Joh.Buch S. 207: Die Uthras »werden auf Thronen des Glanzes aufgerichtet . . . Einer wird herrlicher als der andere: der, bei welchem das Mysterium und die Rede seiner Väter Platz findet. Er wird herrlicher als alle Uthras« . . . S. 221 f.: »Jenseits . . . ruft die Stimme des Lebens aus, was das Große sagt. Gleichnisse . . . sagt es in Herrlichkeit . . . und offenbart die Geheimnisse, die zwischen Vater und Sohn statthatten.« Act. Thom. syr. Lobgesang des Apostels Thomas (Hennecke Handb. S. 593, Z. 39 ff.): »Gelobet seist Du, Sohn des Lebens, der den Willen des Vaters vollbringt, der Du Deine Geschöpfe versöhnt hast, daß sie . . . Teilhaber Deiner Geheimnisse werden sollten!« So ist auch der Apostel selbst S. 156 $_{13}$ συμμύστης . . ὁ δεχόμενος αὐτοῦ τὰ ἀπόκρυφα λόγια (vgl. die Gemeinde

Im NT und AVV: Act. 20 $_{3}$ (vgl. *Herm. sim.* V 2 $_{8}$) = Entschluß. 1. Kor. 1 $_{10}$; Philem. 14 = Meinung, Gesinnung, Wille (Barn. 21 $_{2}$). 1. Kor. 7 $_{25 \cdot 40}$ (1. Clem. 8 $_{2}$) = Meinung, Urteil. Vgl. auch Ap. Konst. VIII 12 $_{4}$ γνώμη = ἐνθύμησις in VII 34.

in Ign. Eph. 12_2). Daß der Sohn die Geheimnisse offenbart, findet sich in den Mand. Liturgien öfter, doch sind das keine genauen Parallelen mehr. Zu Philad. 9_1 selbst vergleiche man noch Diogn. 8_9: ἐννοήσας δὲ μεγάλην καὶ ἄφραστον ἔννοιαν ἀνεκοινώσατο μόνῳ τῷ παιδί und das Gebet der Kosmogonie des Abraxas (Reitzenstein, Psyche S. 26): ὑμνῶ σε ἐγὼ ὡς πρώτως ὕμνησέ σε ὁ ὑπὸ σοῦ ταχθεὶς καὶ πάντα πιστευθεὶς τὰ αὐθεντικὰ Ἥλιος.

β. Der Gehorsam des Sohnes und das Gefallen des Vaters an seinem Tun.

Magn. 13_2: ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ [κατὰ σάρκα].

Philad. 7_2: μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

Magn. 7_1: ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν . . . οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων . . .

Magn. 8_2: . . ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.

Smyrn. 8_1: πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί.

Eph. 15_1: εἷς οὖν διδάσκαλος, ὃς εἶπεν καὶ ἐγένετο· καὶ ἃ σιγῶν δὲ πεποίηκεν, ἄξια τοῦ πατρός ἐστιν.

Vergleiche: Joh.Ev. 8_{28}: τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι, καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ· . . . οὐκ ἀφῆκέν με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε. 5_{19}: . . λέγω ὑμῖν, οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἂν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. Vgl. 5_{30}; 7_{17}; 14_{10}; 16_{13} (vom πνεῦμα τῆς ἀληθείας). Ferner 5_{36}; 9_4; 17_4; $19_{28.\,30}$ und die Parallelen bei Bultmann S. 114. Vgl. Syr. Lobgesang des Apostels Thomas, Hennecke, Hdbuch S. 593, Z. 39 f., oben S. 41. Ferner RG III (Lidzb. S. 68_{17} ff.): »Du sollst von uns nicht abgeschnitten werden, wir wollen vielmehr bei Dir sein. Alles, was Du sagst, gilt fest bei uns.« *Act. Petri* c. 4 S. 48_{21} ff.: »*adiec⟨erunt⟩, qui⟨a⟩ se diceret magnam virtutem esse dei et sine deo nihil facere*« (Simon Magus).

2. Der Aufenthalt des Erlösers auf der Erde und seine Offenbarungstätigkeit.

a) Die Geburt aus der Jungfrau Maria.

Es ist bezeichnend, daß wir außer dem oben beschriebenen Gedanken von Eph. 19_1 diese Heilstatsache nur in gebundenen

Ausführungen oder in Formeln[1] bei Ignatius finden: Eph. 7 2; Trall. 9 1; Smyrn. 1 1. Auch sonst ist die παρθένος im NT nur Mt. 2, Luc. 2, bei den AVV nur Diogn. 12 8 erwähnt, wie ja die Jungfrauengeburt erst bei Justin ihre theologische Formulierung und Bearbeitung findet. (Vgl. Apol. I 33 6; 33 14; 63 16; Dial. c. 43. 48. 63 u. a. und Bousset[2] S. 269). Das ἐκ γένους Δαυίδ Eph. 20 2; Trall. 9 1; Smyrn. 1 1 gründet in der synoptischen Ueberlieferung der Davidssohnschaft (vgl. auch Apoc. 5 5; 22 16; Didache 9 2; 10 6; Barnabas 12 10), ebenso das ἐκ σπέρματος Δαυίδ Eph. 18 2; Rö. 7 3 (vgl. paul. Rö. 1 3; Joh. 7 42; 2. Tim. 2 8). Aus dem Vorkommen in traditionellen Wendungen[2] erkennt man, daß die Vorstellung der Jungfrauengeburt bei Ignatius nur mitgeschleppt ist, jedenfalls keine organische Verknüpfung mit dem von uns vermuteten Mythus vom Erlöser gefunden hat, was die Annahme einer Vermischung zweier religionsgeschichtlicher Elemente in Eph. 19 1 bestätigt. Gegen den Gedanken der Jungfrauengeburt sträubt sich nicht nur eine sogenannte adoptianische Christologie, sondern auch die Vorstellung des vom Himmel kommenden und zu ihm zurückkehrenden Erlösers.

b) Die Taufe Jesu.

Eph. 18 2: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ᾽ οἰκονομίαν θεοῦ [ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου]· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.

Smyrn. 1 1: γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάνου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ᾽ αὐτοῦ (Mt. 3 15). Vgl. Smyrn. 8 2; Polyc. 6 2.

Auch diese beiden Sätze von der Taufe Jesu stehen innerhalb eines formulierten Kerygmas. Der Bericht von Smyrn. 1 1 beruht, wie das Zitat zeigt, auf Mt. 3 13 ff. In der passiven Form des πληρωθῆναι erinnert es an das Ebionitenevangelium bei Epiph. 30 13.

---

[1] Dieses Vorkommen gebundener Rede bei Ignatius in Gestalt des christologischen Hymnus (Eph. 7 2; Polyc. 3 2; Eph. 10 3 ein Hymnenansatz), des Bekenntnisses (Trall. 9 1; Smyrn. 1; Magn. 11 1), von Bekenntnisausschnitten (Eph. 20 2; Trall. 2 1; Rö. 6 1; 7 3; vgl. paul. Rö. 1 3; Polyc. ad Phil. 9 2) haben besonders von der Goltz, Bousset[2], Kroll, Hymnodik, Lietzmann ZNW 1922/23 betont.

[2] Im Kerygma findet es sich Apost. Konst. VII 36 3 (Lietzmann ZNW 1923 S. 266; vgl. auch S. 267); Apost. Konst. VII 37 (Bousset NGG 1915 S. 446); *Epistol. apost.* S. 6 c. 3 (14); *Acta Pauli et Theclae* c. 1 S. 236 in *FH mss.* und a. m.

Wichtiger ist Eph. 18_2[1]. Für die Altertümlichkeit dieser Stelle spricht das Ἰησοῦς ὁ Χριστός, das sonst nur noch Act. 5_{42}; 1. Clem. 42; Justin Apol. I 31_6; 63_{10}; Dial. 113_3; 117_1; Apost. Konst. VII, 41 (im Symbol) vorkommt. Die Anschauung, die hier von der Taufe Jesu zugrunde liegt, ist die, daß er das Wasser (der Flüsse) reinigt von den in ihm hausenden, unreinen Dämonen. Sie sieht also von einer Bedeutung für Jesus selbst ab und stellt sich damit außerhalb einer Tradition, die selbst vielerlei Varianten zeigt[2]. In

---

[1] Dieser Satz (bzw. Eph. 18_1) gehört schon zum Mysterium von Eph. 19. Jungfrauschaft — Geburt — Tod wiederholt sich in Eph. 19_1, wobei die Taufe ausgelassen wird. Dadurch wird noch deutlicher, daß Eph. 19_2 der Stern unmöglich der Geburtsstern sein kann. Es ist vielmehr, wie oben gezeigt, die Auffahrt beschrieben, die in Parallele mit der ἀνάστασις von Smyrn. 1_1 tritt. Vgl. auch Ephraim *Hymn.* I, 99 u. ö. (Wensink, *Expositor* S. 111).

[2] Vgl. πληρῶσαι Mt. 3_{15}; Smyrn. 1_1; Ebionitenev. Epiph. 30_{13}. Die Taufe als Geburt in *D* und *ital* zu Mt 3_{15}, aber auch Ephraim (bei Dölger, Ichthys I S. 50). Die Taufe als Wiedergeburt in *Clemens Alex. Paed.* I, 6 u. a. (bei Heitmüller, Im Namen Jesu S. 279_1); als Vereinigung des himmlischen und irdischen Jesus Iren. I 30_{13} (Barbelognostiker); Iren. I 7_2 (Valentinianer); Iren. I 15_3 (Markosier); als Epiphanie der Gottheit bei den Basilidianern (Bousset[2] S. 211) und den Mandäern. In Mc. 1_{10} Parr. ist die Taufe die Gelegenheit des πνεῦμα-Empfanges. —

Ich vermute, daß auch in Magn. 9_1: εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὅ τινες ἀρνοῦνται, δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν, . . von der Taufe Jesu und der Gläubigen die Rede ist, und die κυριακή als Sonntag den Tauftag bedeutet. Wie in Eph. 18_2 durch das »τῷ πάθει« eine Umdeutung des ursprünglichen Sinnes hervorgerufen ist, so scheint mir hier ein Zusammenstoß zweier Gedankenreihen durch das δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ angezeigt zu sein. Läßt man diesen Satzteil hypothetisch weg, so ergibt sich klar: der Herrentag ist der Tag, an dem unser Leben in der Epiphanie Christi »aufleuchtete«, durch welches Mysterium (im jetzigen Zusammenhang auf den θάνατος bezogen?) wir das πιστεύειν empfingen, nämlich durch die nach der Taufe mitgeteilte »πίστις«, die Mystagogie oder das Kerygma. — Auf diese Vermutung bringt vor allem die Terminologie. Wie Jülicher meint (R.G.G. V Sp. 737), Ignatius »denke an die Auferstehung gewiß nicht ohne Seitenblick auf den ersten Schöpfungstag, auf die Sonne«, so sagt auch Dölger (*Sol Salutis*[1] S. 282) »der griechische Text mit seinem ἀνέτειλεν spielt deutlich auf Christus als die aus Tod und Grab sich erhebende Sonne an.« Dazu kann Justin Apol. I 67 (S. 76) gestellt werden, der die Gleichung: Aufgang der Sonne am Schöpfungstag und Aufgang Christi am Auferstehungstag ausspricht. Aehnlich ist auch Melito *Fr.* VIII $_4$ (S. 311). Hier ist aber nicht nur der tägliche Sonnenaufgang und das Erscheinen der »Sonne« im Hades parallelisiert, sondern auch die Epiphanie Jesu bei der Taufe. Und das kann uns weiterführen. Denn die Verbindung von Taufe und Auferstehung (bzw. Hadesfahrt) unter dem Gesichtspunkt der Epiphanie findet sich auch sonst. So in dem von Bousset (NGG 1915 S. 443 f.) als christlich

derselben Linie liegt *Clem. Alex. eclog. prof.* 7: καὶ διὰ τοῦτο ὁ σωτὴρ ἐβαπτίσατο μὴ χρῄζων αὐτός, ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ

---

interpoliert erkannten jüdischen Gebet der Ap. Konst. VII $_{36}$. Es heißt dort: ὡς δι' ἡμᾶς γένεσιν ὑπέστη τὴν διὰ γυναικός, ἐπεφάνη τῷ βίῳ ἀναδεικνὺς ἑαυτὸν ἐν τῷ βαπτίσματι, ὡς θεός ἐστιν καὶ ἄνθρωπος ὁ φανείς, ἔπαθεν δι' ἡμᾶς τῇ συγχωρήσει [καὶ ἀπέθανεν] καὶ ἀνέστη τῷ κράτει. διὸ καὶ τὴν ἀναστάσιμον ἑορτὴν πανηγυρίζοντες τῇ κυριακῇ χαίρομεν ἐπὶ τῷ νικήσαντι μὲν τὸν θάνατον, »φωτίσαντι δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν«. Dann folgt eine (jüdische) Erwähnung des Sabbath und eine (christliche) Gegenüberstellung der κυριακή: ὧν ἁπάντων ἡ κυριακὴ προῦχουσα, αὐτὸν τὸν μεσίτην, τὸν προνοητήν, τὸν νομοθέτην, τὸν ἀναστάσεως αἴτιον, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν θεὸν λόγον ... ὑποδεικνύουσα ὡς κυριακὴ παρακελεύεταί σοι, δέσποτα, τὴν ὑπὲρ πάντων εὐχαριστίαν προσφέρειν .... Man wird die Aehnlichkeit mit Magn. 9 $_1$ nicht verkennen können. Wie dort, so ist hier dem Sabbath der Sonntag gegenübergestellt, und wie dort so ist hier seine zweifache Bedeutung: die Erlangung von ζωή und ἀφθαρσία durch den Tod und den φωτισμός. Taufe Christi und Tod (πάθος) und Auferstehung sind ebenso eng verbunden (vgl. auch Geburt und Taufe Eph. 18 $_2$; Smyrn. 1 $_1$) wie bei Ignatius, nur daß die Beziehung der κυριακή zur Taufe in Magn. 9 $_1$ weniger deutlich hervortritt. Denselben Gedanken findet man in den Oden Salomos 15 und 41. So heißt es Ode 15 ($_{1-3}$):

»Wie die Sonne eine Freude ist
denen, die nach ihrem Tag sich sehnen,
so ist der Herr meine Freude;
denn er ist meine Sonne.
Seine Strahlen haben mich geweckt,
sein Licht hat alle Finsternis von meinem Antlitz vertrieben.
Ich habe Augen durch ihn erworben
und seinen heiligen Tag geschaut.«

Der Sänger selbst hat den Tag der Epiphanie des Herrn geschaut und dadurch γνῶσις, Erleuchtung und Erlösung, erfahren. (Vgl. V. $_{4-10}$). Durch die Taufe — denn darauf weist V. $_8$: »Ich zog Unvergänglichkeit an durch seinen Namen (!) und legte Vergänglichkeit ab durch seine Güte« —, die auch hier mit der Höllenfahrt parallelisiert wird V. $_9$: »Das Sterbliche ist vernichtet vor meinem Antlitz, die Hölle ward abgetan durch sein Wort« —, ist es geschehen: V. $_{10}$ »Es wuchs auf im Lande des Herrn das unsterbliche Leben«. Gemeint ist sein, des Sängers, Leben und zugleich in derselben eigentümlichen Identität wie bei Ignatius der Erlöser selbst. In der Ode sind die verwendeten Ausdrücke nur Bilder für das Erlebnis des Gnosisempfanges, aber im Hintergrund steht der reale Taufvorgang als Spender der Bildbegriffe solcher pneumatischen Rede. (Vgl. noch V. $_4$: »Ohren sind mir zu Teil geworden, ich habe seine Wahrheit vernommen.« Das heißt bei Ignatius: δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν. μυστήριον = Wassertaufe Ps. Clem. *recogn.* I, 34). Ebenso, wie in Ode 15 ist es in Ode 41. Es heißt dort V. $_3$ ff.:

»Wir freuen uns im Herrn durch seine Gnade
und empfangen das Leben durch seinen Christus.
Denn einen großen Tag ließ er uns erstrahlen,
einen wunderbaren, weil er uns gab aus seiner Herrlichkeit.«

ἁγιάσῃ · ταύτῃ τοι οὐ μόνον τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχὴν καθαιρόμεθα. Dieselbe Vorstellung findet sich auch sonst in der alten Kirche

---

»Bei Tag und Nacht wollen wir jubeln«, sagt der Sänger, was an das πανηγυρίζοντες τῇ κυριακῇ χαίρομεν in Ap. Konst. VII, 36 (oben) erinnert. Der Sänger fühlt sich »aus anderem Geschlecht« (V. $_8$). »Denn sein Uthra hat mich gezeugt« (!) (V. $_{10}$).

»Der Sohn des Höchsten ist erschienen
in der Vollkommenheit seines Vaters
und Licht ist aufgegangen von dem Logos,
der von jeher in ihm war.« (V. $_{13}$ f.).

Wir finden dieselbe Terminologie auch in den mandäischen Schriften. Und daß die damit verbundene Vorstellung der Epiphanie des Erlösers und der Heilsbedeutung der von ihm prototypisch vollzogenen Taufe bei ihnen ursprünglich ist, ergibt sich schon aus der ausschließlich auf die Taufe konzentrierten Religion dieser Taufsekte. Die Betonung des »Sonntags« als des Heilstages mag sekundär und christlicher Einfluß oder Analogiebildung zum Christentum sein, aus einem gemeinsamen Gegensatz zum Judentum heraus. Die Taufe selbst und ihre Bedeutung ist primär und unabhängig von christlicher Gewohnheit. Zur Terminologie vergleiche man:

Mand. Lit. S. 128:

»Gesegnet ist jener Lichttag,
gepriesen der Morgenschein,
in dem Du aus den Lichtwolken aufbrachest und kamest . . .«

Mand. Lit. S. 186: (vgl. RG XV, 2; Lidzb. S. 305 f.).

»Was ist mein Tag unter den Tagen? Ein Tag.
Was ist meine Stunde unter den Stunden? Eine Stunde.
Was ist mein Tag unter den Tagen?
Der Tag, an dem der Glanz (δόξα!) des Mandā ḏ Haijē
aufgegangen ist (ἀνέτειλεν!).
Mein Tag ist der Sonntag, das Haupt der Tage,
der Tag, an dem der Glanz des M. d. H. aufgegangen ist.
An meinem Tage ging der Glanz des Sonntags über uns auf
und erleuchtete uns über die Maßen« (φωτίζειν!).

Mand. Lit. S. 192 f.:

»Der Mann von erprobter Gerechtigkeit
sproß empor (ἀνέτειλεν!) und leuchtete in der Welt.
Er sproß empor in der Welt und leuchtete
und sprach kraft des gewaltigen Lebens.
Kraft des gewaltigen Lebens sprach er
und offenbarte verborgene Mysterien.
Verborgene Mysterien offenbarte er
und legte Glanz über seine Freunde.«

Ist die vermutete, einer eingehenderen Untersuchung würdige Entwicklungslinie richtig, so wäre Magn. 9$_1$ ein Anzeichen zweier in Syrien zusammenstoßender

(vgl. Bauer S. 216, Heitmüller, Im Namen Jesu S. 279—85); besbesonders häufig aber in syrischer Ueberlieferung: vgl. die syr. Version einer Theophaniepredigt (Jakoby, Ein bisher . . S. 44): »Laß (Jordan) Deine Wellen herbeifluten, sende Deine Wogen heran, daß sie durch die Schritte des Herrn der Meere geheiligt werden.« Ebendort S. 89 in der sog. Taufliturgie des Severus: »der die Flüsse und alle Quellen geheiligt hat.« Ephraim, Hymn. XIV *in fest. Epiph.* (Lamy I, 122. 124) Jesus sagt: »*Aquae baptismo meo sanctificantur, ignem spiritumque a me accipiunt. Quod nisi baptismum accepero, facultatem non habebunt generandi filios immortales* (vgl. Hymn. XV, 4_5 u. a.). *Breviarium eccl. Antioch. Syr. vol.*

Religionsgemeinschaften, von denen die eine Taufe und Epiphanie, die andere den Kreuzestod des Erlösers als Wendepunkt des Lebens ihrer Anhänger erkennt. Ignatius würde (in Polemik gegen Kreise, die den θάνατος des Herrn nicht als Entscheidung anerkennen wollen — so ist wohl das: ὅ τινες ἀρνοῦνται zu verstehen) sowohl in Eph. 18_2, wie in Magn. 9_1 beide Gedanken miteinander zu vereinigen, d. h. den täuferischen dem θάνατος bzw. πάθος-Gedanken unterzuordnen versuchen. Er würde damit eine Verbindung — durch die aktuelle Lage veranlaßt — erneuern, wie sie Paulus in Rö. 6_3 ff. (beachte das σύμφυτοι!), allerdings unter Herübernahme von Mysterienvorstellungen schon geknüpft hat und als bekannt voraussetzt. Aus ähnlicher Lage heraus, wie die des Ignatius war, hat man sich die Ausführungen in 1. Joh. 5_5 ff. zu erklären. Noch bei Ephraim sind die Spuren solchen Zusammenstoßes deutlich in der Parallelisierung einerseits der Geburt Jesu mit der Epiphanie, andrerseits des Todes (des Leidens und der Auferstehung) mit der Epiphanie und Taufe. Vgl. Usener, Weihnachtsfest S. 196—204.

Zur ganzen Hypothese sei noch eine Vermutung geäußert, die sich auf den Text des *Testamentum domini* bezieht. Dort heißt es S. 133 (II, 8):

a) Iidem (die suscipientes eucharistiam nach der Taufe!) etiam doceantur dogma resurrectionis corporum.

b) ante enim susceptum baptismum (!) nemo verbum de resurrectione cognoscat.

c) Hoc est enim statutum novum, quod nemo noscit, nisi qui suscipit.

Das Objekt zu *suscipit* ist unklar. Im jetzigen Zusammenhang geht es wohl auf die Eucharistie, ursprünglich aber auf die Taufe. Das zeigt die kopt. arab. Version deutlich: *Nemo sciat mysteria regni caelorum ante susceptum sanctum baptisma.* Die μυστήρια sind wohl die Mystagogie, etwa der Art, wie wir sie in I, 28 noch erhalten haben. Denn diese wurde am Epiphanientag, also am Tauftag vorgetragen und ursprünglich an diesem allein. Denn, fand Wetter (S. 48) die Bestimmung am Ende der Mystagogie (S. 67) als einschränkendes Gebot nicht passend und reduzierte er die Tage mit Recht auf Ostern, Epiphanie, Pfingsten, wobei er die Eigentümlichkeit der Festordnung empfand, so löst sich diese auf einfache Weise bei der Annahme, daß auch Ostern und Pfingsten schon spätere Zusätze sind und die Bestimmung ursprünglich nur den Tag der Epiphanie als den Tag der Vorführung der Mystagogie bezeichnete, also den Tauftag. Dann hätten wir die Sitte bestätigt gefunden nach der Taufe die »πίστις«, das »εὐαγγέλιον« mitzuteilen, die wir bei Magn. 9_1 vermuten. —

III. *Johannes miscuit aquas baptismatis et Christus sanctificavit eas* (*Oriens christ.* IV S. 200. Vgl. S. 20). Vergleicht man Ignatius Eph. 18_2 mit diesen Beispielen, so muß das τῷ πάθει sich als ein Fremdkörper innerhalb des Zusammenhanges erweisen. Was es bedeutet, kann jedoch erst später klar werden.

c) Jesus als Pflanzer.

Philad. 3_1: Ἀπέχεσθε τῶν κακῶν βοτανῶν, ἅστινας οὐ γεωργεῖ Ἰησοῦς Χριστός, διὰ τὸ μὴ εἶναι αὐτοὺς φυτείαν πατρός.

Eph. 10_3: μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι . . ἵνα μὴ τοῦ διαβόλου βοτάνη τις εὑρεθῇ ἐν ὑμῖν, ἀλλ' ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ καὶ σωφροσύνῃ μένητε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς.

Trall. 6_1 f.: $_1$μόνῃ τῇ χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθε, ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθε, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις· $_2$ οἵ ἑαυτοῖς παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν καταξιοπιστευόμενοι, ὥσπερ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰνομέλιτος.

Trall. 11_1 f.: Φεύγετε οὖν τὰς κακὰς παραφυάδας τὰς γεννώσας καρπὸν θανατηφόρον, οὗ ἐὰν γεύσηταί τις, παρ' αὐτὰ ἀποθνήσκει . οὗτοι γὰρ οὐκ εἰσιν φυτεία πατρός. $_2$ εἰ γὰρ ἦσαν, ἐφαίνοντο ἂν κλάδοι τοῦ σταυροῦ, καὶ ἦν ἂν ὁ καρπὸς αὐτῶν ἄφθαρτος.

Dazu vergleiche man Joh. 15_1: Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν. Die nächsten Parallelen bieten wieder die mandäischen Schriften. Mand. Lit. S. 190:

»Am Anfange zog ich in einer Wolke hinaus,
aus dem Bau, den das große (Leben) gebauet.
Aus dem Bau, den das Große gebauet,
kam ich, mich hatte mein Pflanzer gepflanzt.
. . . . . .
Ich baute, ich erbaute ihn,
und richtete ihn ganz oben auf der Wolke auf.
Ich pflanzte in ihm des Lebens Pflanzen,
wahrhafte, gläubige Männer.«

Mand. Lit. S. 226:

»Ich höre die Stimme der Sieben,
die tuscheln und sprechen:
Gesegnet sei, der dem Armen ein Vater,
der der Frucht ein Pfleger ist.
Wir haben keinen Vater,
unsere Frucht hat keinen Pfleger.«

Mand. Lit. S. 224:

»Ich (die Seele, der fremde Mann) stand unter ihnen
wie ein Kind, das keinen Vater hat,
wie eine Frucht, die keinen Pfleger hat.«

RG V_4 (Lidzb. S. 191_1 ff. Vgl. Anm. 1):

»An euch richte ich (Mandā d Haijē) eine Bitte . . . an Sam, den wohlbewahrten Mānā, an den Weinstock, der ganz Leben, den großen Baum, der ganz Heilungen ist, an Osar-Hai und Ptā-Hai, die die Schöpfung des Lebens schaffen und die Pflanzung des Lichtes pflanzen. . . .«

RG XV_{12} (Lidzb. S. 346, 15—22):

»Der sanfte Mānā sprach
und belehrte seinen ganzen Stamm:
'Ich bin ein einsamer Rebstock,
der in der Welt steht.
Ich habe keinen hohen Beistand,
habe keinen Ernährer,
habe keinen sanften Helfer,
der komme und mich über jegliches Ding belehre'.«

RG XV_2 (Lidzb. S. 301_{11} ff.):

»Ich (Hibil) bin ein sanfter Rebstock,
der ich aus dem Orte herrlicher Pracht gepflanzt [geschaffen] wurde.
Ich wurde gepflanzt aus dem Ort herrlicher Pracht,
und das große (Leben) war mir der Pflanzer (Schöpfer).«

Joh. Buch S. 219:

»Ich habe mich in diese Welt begeben, — spricht der »Pflanzer« — um zu pflanzen des Lebens Pflanzung, um die Pflanzung des Lebens zu pflanzen und Jordane in vollkommener Art hinzuziehen« (Vgl. ebendort S. 40. 78. 207. 218 u. a.).

Mand. Lit. S. 149:

»Wie schön sind die Pflanzen,
die der Jordan pflanzte und aufstellte.
Sie trugen reine Früchte,
und er richtete auf ihrem Haupte prangende Kränze auf.
Jāwar freut sich der guten Pflanzen,
die der Jordan gepflanzt und aufgestellt hat.

Die Pflanzen freuen sich und prangen
im Dufte des Mandā d Haijē,
der auf ihnen ruht.«

Vergleiche noch S. 79. 147. 155. 175. 219. 244. 260. Ferner *Asc. Jes.* 4_3: »Die Pflanzung, die die 12 Apostel des Geliebten gepflanzt haben, wird er (Beliar) verfolgen.«

Ode Salom. 38_{16} ff.:

»Ich ward gefestigt und gewann Leben und Erlösung,
. . . . . .
Denn er hat mich gepflanzt,
er hat die Wurzel gesteckt,
hat sie begossen, gehegt, gesegnet,
und ihre Früchte währen ewig.
. . . . . .
Und der Herr allein ward gepriesen ob seiner Pflanzung
. . . . . [und Bestellung,
ob der schönen Pflanzung seiner Rechten,
ob der Pracht seiner Pflanzung
und ob der Einsicht seines Verstandes.«

Act. Thom. c. 10 S. 114_{13}: σὺ εἶ κύριε ὁ φυτουργὸς τοῦ ἀγαθοῦ δένδρου. *Acta Petri* c. 7 S. 88_{17}: ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος στηρίξαι[1] δυνατός ἐστιν εἰς τὴν πίστιν αὐτοῦ, καὶ θεμελιώσει ἐν αὐτῷ καὶ πλατυνεῖ ἐν αὐτῷ, οὓς αὐτὸς ἐφύτευσεν, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἄλλους φυτεύσητε δι' αὐτοῦ. *Act. Archel.* XI S. 18 B.: τὸ δὲ ἐν παραδείσῳ φυτόν, ἐξ οὗ γνωρίζουσι τὸ καλόν, αὐτός ἐστιν ὁ Ἰησοῦς, ἡ γνῶσις αὐτοῦ, ἡ ἐν τῷ κόσμῳ.

Eng verwandt mit der Vorstellung des Menschen als Pflanze ist die des Menschen als Baum, die sich in denselben Kreisen findet. Außer den schon oben mitgegebenen Beispielen seien noch folgende erwähnt: Mand. Lit. S. 15: Ich verherrliche und preise . . . »Sam, den wohlverwahrten Mānā, den Weinstock, der ganz Leben und den großen Baum, der ganz Heilungen ist«.

---

[1] Vgl. die Synonyme im Mandäischen: קאים = festigen = schaffen = taufen (Mand. Lit. S. XXIII). Andrerseits ist צבא taufen eng verwandt mit שתאל = pflanzen. Vgl. 1. S. 78_{11} = pflanzen נצאב; S. 149_{10} שתאל = pflanzen. 2. Hier und öfter mit קאים verbunden. 3. Die Uebersetzung Lidzbarskis von מאנא נציבא (S. 9_4) mit »geschaffener« (gepflanzter) Mānā.

Vgl. auch 1. Tim. 3_6: νεόφυτος der »Neugeschaffene« ist der Neugetaufte (Neugepflanzte).

S. 247:

»Wessen ist dieser Bau,
dessen Duft so lieblich ist?
So lieblich ist sein Duft,
und treffliche Bäume haben ihren Stand in ihm.«

Vgl. S. 67. S. 141 f. 188 f. RG II, 3 Lidzb. S. 59 f. Ferner Ode Salom. 11, 18 ff.:

»Selig, die in dein Land gepflanzt sind,
die einen Platz haben in deinem Paradiese,
die gleich dem Wachstum deiner Bäume wachsen
und aus der Finsternis ans Licht gewandert sind.
. . . . . .
Sie haben die Bitterkeit der Bäume von sich abgetan,
als sie in dein Land verpflanzt wurden.« [1]

Das Verhältnis des Gesandten zum Gläubigen wird ausgedrückt im Bild des Baumes und der Sprossen oder Ranken.

Mand. Lit. S. 252 f. (Der »auserwählte Reine« ist angesprochen):

»Geh, führe deine Werke aus,
und deine reinen Sprossen sollen trefflich gedeihen.
. . . . .
sie sollen mit dir verbunden und nicht abgeschnitten werden.«

S. 142: »Zu preisen . . . Haš . . Tausend mal Tausend sind seine Sprossen, zehntausend mal zehntausend sind seine Ranken. Heil dem, der jenen Baum geschaut!« (Vgl. besonders Joh. Ev. 15_1 ff.). LG I, 1 (Lidzb. S. 429): Winde und Stürme tragen Šitil, den Sohn Adams, in das Wachthaus Šilmais, des Schatzmeisters, und zeigen ihm »jenen Weinstock, dessen Inneres Glanz, dessen Seiten Licht, dessen Fersen Wasser, dessen Zweige Uthras, dessen Blätter Leuchten des Lichtes, dessen Same der große Behälter der Seelen ist« [2].

Aber auch als Baum und Früchte werden Gesandter und Gläubige gesehen oder letztere als Bäume und ihre Werke als Früchte. Vgl. Mand. Lit. S. 91: »Gepriesen seien alle Früchte, Trauben und Bäume, die an ihnen (den Jordanen) stehen«. S. 141: »Zu preisen

[1] Vgl. *Act. Thom.* c. 44 S. 161_{16} f., wo der Dämon angeredet wird mit: δένδρον τὸ πικρόν, οὗ οἱ καρποὶ αὐτοῦ ἐοίκασιν und c. 10 S. 114_{13}.

[2] Dieselbe Vorstellung auf den Leib übertragen in der (späten) Memrâ des Narsai von Maʿalta (Allgeyer S. 384), V. $_{236}$ »der Baum des Leibes«, V. $_{166}$ »und trägt Früchte der Vernünftigkeit an den Zweigen seines Leibes«.

. . . . . den Herrn der großen, hohen Frucht, der emporblühte und emporblühen ließ und sich die große Frucht schuf«. (Vgl. auch die Beschreibung der himmlischen Gegenden als »obere Früchte« S. 66. 79. 223 u. a.).

Ode Salom. 11_{23}:

»Denn es ist viel Platz in deinem Paradiese,
aber es gibt nichts Unnützes darin,
sondern alles ist voll von deinen Früchten« (= Gläubigen).

Act. Petri c. 8 S. 55_{29} f., der Satan: »*tu es fructus arboris amaritudinis totus amarissimus*«.

Vergleiche weiter: Joh.Buch S. 132: »Gekommen bin ich (der Adler) um Mirjai zu heilen und Wasser den guten, teuren Pflanzen zu bringen, den Weinstöcken, die an der Mündung des Euphrat stehen . . . . . Die Weinstöcke, die Wasser getrunken, brachten gute Früchte hervor«. S. 204: »Der Weinstock, der Früchte trägt, steigt empor, der keine trägt, wird hier abgeschnitten.«

Mand. Lit. 149:

»Wie schön sind die Pflanzen,
die der Jordan pflanzte und aufstellte.
Sie trugen reine Früchte« . . .

Ode Salom. 11_{1}:

»Mein Herz ward beschnitten,
und seine Blüte erschien;
die Gnade wuchs in ihm
und brachte Früchte dem Herrn.«

Act. Thom. c. 146. S. 253, 19 ff.: τὴν ἄμπελόν σου ἐφύτευσα ἐν τῇ γῇ· τὰς ῥίζας καθῆκεν εἰς τὸ βάθος, ἡ δὲ βλάστησις αὐτῆς ἐν τῷ ὕψει ἐξηπλώθη, οἱ δὲ ταύτης καρποὶ ἐπὶ γῆς ἐξετάθησαν καὶ ἐκ τούτων εὐφραίνονται οἱ σοῦ ἄξιοι, οὓς καὶ ἐκτήσω. Mit dieser Vorstellung hängt z. T. das in religiöser Literatur verbreitete Bild vom καρποφορεῖν zusammen, das allerdings vollkommen vom sinnlichen Hintergrund sich losgelöst hat, wenn es nicht großenteils überhaupt nur einen Ausdruck auf Grund eines Vergleichs darstellt. —

Die meisten der in den aufgeführten Parallelen deutlichen Züge kehren bei Ignatius wieder. Der Gesandte ist der »Pflanzer« oder »Pfleger« (Philad. 3_{1}); die Gläubigen sind die »Pflanzung des Vaters« (Philad. 3_{1}; Trall. 11_{1}), wobei dieser als »Pflanzer« erscheint,

ebenso wie bei den Mandäern bald das »große Leben«, bald der von ihm ausgesandte Erlöser diese Bezeichnung tragen. Die einzelnen Menschen sind βοτάναι, die Häretiker κακαὶ βοτάναι, denen gegenüber die Gläubigen als ἀγαθὰ φυτά ergänzt werden dürfen (Philad. 3_1; Eph. 10_3; auch Trall. 6_1, wo der Wechsel von βοτάνη = τροφή = αἵρεσις und βοτάνη = αἵρεσις = Häretiker, »οἳ παρεμπλέκουσιν«, bemerkenswert ist). Endlich sind die Menschen Sprossen, Nebentriebe, die Früchte bringen oder Zweige, zwar nicht des Erlösers, aber seines Kreuzes, mit unvergänglicher Frucht.

Angesichts solcher Uebereinstimmung wird man nicht mehr geneigt sein, den Sprachgebrauch und die damit verbundene Vorstellung des Ignatius als von Mt. 13_{24} ff. (und $_{36-43}$) angeregt und als »*a reference to* Mt. 15_{13}« zu bezeichnen, wie W. Bauer (S. 211 bzw. 257) und *Lightfoot* (S. 256) wollen. Kommt die zuletzt genannte Stelle auch noch eher in Betracht [1], so liegt in Mt 13 — wo außerdem wie im ganzen NT von βοτάνη keine Rede ist [2] — nur ein Gleichnis vor, das aber nicht wie bei Ignatius und den angegebenen Parallelen von der Auffassung des Menschen als Pflanze ausgesprochen ist und daher zur Identifizierung beider führen könnte. Aehnlich ist es mit den γεωργοί in Mt. 21 und Parallelen. Auch hier liegt ein einfacher Vergleich vor (wie bei 1. Kor. 3_6 ff.; 2. Tim. 2_6; Jak. 5_7) oder es ist die ursprüngliche Anschauung erstarrt und

[1] Wenn auch Mt 15_{13} sicherlich nicht der Anlaß zu den Ausführungen des Ignatius geworden ist — seine Vorstellungen greifen ja viel weiter über das Wort hinaus — so ist vielleicht für beide ein gleicher Hintergrund und zwar der eben besprochene anzunehmen. Jedenfalls steht das Wort in einem später hinzugefügten Rahmen (vgl. Bultmann, Synopt. Trad. S. 32) und ist erst im Zusammenhang auf die Pharisäer gedeutet (ebendort S. 59), Parallelen zu ihm bei Mc u. Lc fehlen; bei Mt steht es an sichtlich unrichtigem Platz. Denn auf die Frage der Jünger gibt Jesus zwei Antworten V. $_{13}$ u. $_{14}$, deren zweite besser paßt und hier (gegen Lc 6_{36}) ihren ursprünglichen Ort gehabt haben könnte. Aufmerksamkeit kann auch das im NT singuläre φυτεία erregen, das bei den AVV. nur bei Ign. vorkommt. Es mit »Pflanzung« zu übersetzen, kann ἐκριζωθήσεται nicht hindern. Doch reicht alles zu einer bestimmten Behauptung nicht aus. — Vgl. noch *Pastor Hermae, sim.* 5, 5_3; 5, 6_2; 9, 1_5; 9, 21_1 f. — In dem αὐτούς in Philad. 3_1 liegt keine »Deutung« des Ignatius vor, wie W. Bauer meint, sondern eine selbstverständliche Identifikation. Eine Deutung müßte lauten: λέγω δὲ τοὺς αἱρετικούς oder zum mindesten: οἵτινές εἰσιν οἱ . . ., wie Trall. 6_1: ἥτις ἐστὶν αἵρεσις . . Gerade die letzte Stelle zeigt, daß es dem Ignatius schwer fällt βοτάνη im Sinne von τροφή zu sagen, so daß er es dann durch αἵρεσις (doppeldeutig: Lehre und Sekte) erklärt um sofort in οἵ . . . παρεμπλέκουσιν, also wieder βοτάναι = ἄπιστοι überzugehen.

[2] Hebr. 6_7 in anderem Sinn. Auch γεωργεῖν kommt im NT nicht und bei den AVV nur bei Ignatius vor.

daraus ein *terminus technicus* der religiösen Sprache geworden. Nur Gleichnisbedeutung haben auch die atlichen Stellen, wie etwa Jerem. 17_{7} f. (Psalm 1_{3}); Jes. 5_{7}; Psalm 51_{10}; 127_{3}; 143_{12}; Hiob 14_{9}. Zweifeln kann man bei Jes. 60_{21}; 61_{3} [1].

[1] Die Vorstellung vom Menschen als Pflanze und des Erlösergottes als Baumes mit Zweigen, Sprossen und Blättern hat schon Brandt (Schicksal S. 433 ff.) als parsisch erkannt. Und in der Tat ist die gemeinsame Anschauung von LG I_{1} (Lidzb. S. 429; vgl. oben S. 51) und LG I_{4} (Lidzb. S. 451 f.) einerseits und Bundehišn XVIII_{9} andrerseits nicht zu verkennen. Man vergleiche die beiden zuletzt genannten Stellen: LG I_{4}: »Ajar-Gufnā (Aether-Weinstock) . . ., dessen Fersen Wasser, dessen Wurzel der Stamm der Seelen, dessen Zweige Uthras, dessen Blätter Leuchten des Lichtes sind. Ein Blatt nahm diese (emporsteigende) Seele von ihm und legte es sich auf die Augen. Da wurde ihr die Blendung von den Augen genommen und sie schaute den äußeren Aether und den lichten Wohnsitz«. Bundehišn XVIII_{9}: »Er (der Baum »Allsamen« oder »Vielsamen«) ist aufgewachsen inmitten des weiten Ozeans und in seinem Samen sind alle Pflanzen. Etliche nennen ihn den eigentlich heilenden, etliche den kräftig heilenden, etliche den allheilenden.« Dazu stelle man den von Brandt, Rel. S. 205 zitierten Hymnus aus dem Ṛgveda: »Der (Apām-napāō) in den Wassern mit göttlicher Reinheit wahrhaftig unvergänglich weithin strahlt. Wie Zweige entspringen von ihm die anderen Wesen und wie Pflanzen durch ihre Sprossen«. Ich kann nicht sagen, ob es derselbe ist, wie der im Himmel gepflanzte und nach unten sich entfaltende Weltenbaum, der Ašvattha, von dem es in *Kāth. Upan.* VI_{1} heißt: »die Wurzel hoch, die Zweige abwärts steht jener ewige Feigenbaum und *Svet. Up.* III_{9}: »als Baum im Himmel wurzelnd, steht der eine, der Puruṣa, der diese ganze Welt füllt« (Luise Troje S. 88 bzw. S. 31_{1}). Wie im Indischen neben der philosophischen Spekulation, die den Puruṣa als das Leben oder das Selbst auslegte und den Ašvattha mit dem brahman gleichsetzte, die ursprünglich naive Vorstellung sich im Ṛgveda zeigt, die den Weltenbaum personhaft faßte und die Lebewesen als seine Sprossen verstand, oder besser: diese Lebewesen naturhaft sah, so steht im Persischen neben der mehr naturhaften Vorstellung vom Baum Allsamen, der alle Lebewesen in sich erhält, eine mehr personhafte, die Bundehišn XV zeigt, nach dem aus dem Samen des Gayōmard eine Raīwās-Staude entsprießt, aus der sich das Geschwisterpaar Mašyag und Mašyanag entwickelt (v. Wesendonk S. 188), womit die Schöpfung eingeleitet ist. Bei den Mandäern ist die naturhafte Anschauung des Lebenszusammenhanges verschwunden, sofern die Züge des Lebensbaumes auf den Erlösergott übertragen sind und nur im Verhältnis zu ihm die Menschen Zweige und Sprossen und Blätter darstellen. Die Einzelzüge haben sich aber dabei erhalten. Man vgl. Mand. Lit. S. 72: »Ich verehrte und pries jenen herrlichen, ersten Weinstock, dessen Inneres Wasser, dessen Laub Uthras, dessen Ranken Leuchten des Lichtes sind. In seinem Schatten sitzen Uthras, in der großen, ersten Lichtwolke . . .« oder S. 141: »zu segnen Sām, den wohlverwahrten Mānā, den Weinstock, der ganz Leben (!), den großen Baum, der ganz Heilungen ist.« (Vgl. Joh.Buch S. 129). Aber zugleich ist aus dem Weltbaum, dem Feigenbaum der Upanishaden, der Weinstock geworden. Auch hier hat Brandt (Schicksal S. 436) erkannt, daß die zwei Vorstellungen Lebensbaum und Weinstock nicht

d) Jesus als Lehrer und Gesetzgeber.

Eph. 15 1: Ἄμεινόν ἐστιν σιωπᾶν καὶ εἶναι, ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι. καλὸν τὸ διδάσκειν, ἐὰν ὁ λέγων ποιῇ. εἷς οὖν διδάσκαλος, ὃς εἶπεν, καὶ ἐγένετο.

---

ursprünglich zusammengehören. Er dachte an den Einfluß der »johanneischen Allegorie«. Doch, abgesehen davon, daß eine einmal ausgeführte Allegorie unmöglich zur Hauptanschauung vom erlösenden Gott einer benachbarten Religion werden kann, finden wir die ursprünglichere Vorstellung als konkrete Auffassung des »Bildes« bei den Mandäern. Nun hat Lidzbarski (Mand. Lit. S. XIX) ausgehend von der Verehrung der Rebe und des Weinstocks bei Verwerfung des Weingenusses, auf die Haurânebene hingewiesen als den Ort der Verehrung des Weines im Dusareskult und zugleich auf die Möglichkeit der Uebernahme des Bildes des Weinstockes durch die Mandäer in dieser Gegend. Und auch sonst ist von syrischen Kulten die Verehrung des Weinstockes und damit im Zusammenhang des Gottes des Weines bezeugt. So fand man eine cilizische Münze (aus der Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr.), auf der der Gott von Tarsus mit dem Charakter des Baʿal Tarz, identifiziert mit Zeus, in der linken Hand einen Strauß aus Aehren und eine Weintraube hält, in der rechten ein Szepter, gekrönt mit einem Adler. Aus dem Tempel von Sîă (Ḥaurân) bei El-Qauanât ist ein Relief (aus der Zeit Herodes des Großen) erhalten, das einen Adler mit ausgebreiteten Flügeln, darüber eine Sonnenscheibe daneben ein Weintraubenmuster (Blätter und zwei Trauben, an denen 2 Vögel picken) darstellt. *Cumont* berichtet (*Études syr.* S. 185): »*Pont le sommet* (des *Dulukbaba*, einer Höhe in der Nähe von Doliche) *est planté de vignes, et peut-être le dieu du ciel, qu'on y adorait autre fois, était-il aussi un dieu du vin. Il est très vraisemblable, que son culte remonte aux Hittites, et l'on sait, que le bas-relief hétéen d'Iniz représente en dimensions colossales une divinité barbue tenant un épi et une grappe. L'épi et la grappe sont aussi les attributs, donnés au Baal de Tarse sur des monnaies de cette ville, datant de l'époque perse. Tarse n'est pas fort éloigné de Doliché et leurs patrons étaient probablement congénères.*« In derselben Gegend wurde *une statuette de Bacchus* aus der römischen Zeit gefunden: *deux grosses grappes lui pendent sur les tempes et une énorme feuille de vigne recouvre, jusque vers la nuque sa chevelure bouclée* (Fig. 66). Aus einer Darstellung aus dem dem Gotte Bel geweihten Heiligtum in Cilica (50 km von Aleppo) (S. 257 Fig. 91) schließt *Cumont*, falls seine Deutung der hinter dem Gott sich erhebenden Pflanze auf einen Weinstock richtig ist, »*que Bèl, de même que Dusarès, le Bacchus arabe, était honoré comme un dieu des vendanges et sans doute, que le vin était employé dans les offices liturgiques* (S. 260; der amtierende Priester trägt rein syrische, priesterliche Tracht).

Ist so das Vorkommen des Weinstockes und die Verehrung und der kultische Gebrauch des Weines ziemlich sicher, so läßt sich die mandäische Vorstellung des Gesandten als Weinstockes mit den oben beschriebenen Zügen am besten als eine Verschmelzung der von Osten überkommenen Anschauung des Gottes oder besser des Göttlichen als Weltenbaumes und seiner Gläubigen als Pflanzen (bzw. Zweige, Sprossen und Laub dieses Baumes) mit der Vorstellung des in der Gestalt des Weines kultisch verwendeten und dann auch verehrten Weinstockes verstehen, wobei die ursprünglich kosmologische Bedeutung des Baumes eine soteriologische wurde. (Vgl. ferner unten Anm.). Zu dem oben erwähnten Motiv des Adlers

Magn. 9 $_1$ f.: καὶ διὰ τοῦτο ὑπομένομεν, ἵνα εὑρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν· $_2$ πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων;

Rö. *inscr.*: χριστονόμος . . . κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ.

Magn. 2: Der Diakon Zotion ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Magn. 13 $_1$: βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων.

Vgl. noch: Eph. 9 $_1$; $_2$; Magn. 4 $_1$; 6 $_2$; Trall. 7 $_1$; 13 $_2$; Smyrn. 8 $_1$.

Im allgemeinen ist die Vorstellung von Jesus als dem Lehrer und Gesetzgeber bei Ignatius die der christlichen Tradition, wie sie uns die Synoptiker, Apostelgeschichte, Johannesbriefe, Jakobusbrief, Didache, 1. Klemensbrief, Barnabasbrief, Pastor Hermae überliefern. Ist von seinem νόμος, seiner ἐντολή (ἐντολαί), seinen δόγματα, seiner διδαχή und seiner διδασκαλία in diesen Schriften oft die Rede, ja mag ein Teil von ihnen nach Bousset einen bestimmten Typus innerhalb des sich entwickelnden Christentums darstellen, an dem Ignatius teilhat, so ist doch zu beachten, daß abgesehen von der synoptischen Ueberlieferung und dem Johannesevangelium die Bezeichnung Jesu mit διδάσκαλος im NT nicht und bei den AVV nur bei Ignatius und einmal im Mart. Polyc. 17 $_3$ vorkommt. Häufiger taucht sie in der Volksliteratur der apokryphen Apostelakten auf, die das Christentum vielfach als (νέα) διδασκαλία (z. B. *Act. Thom.* c. 126 S. 234 $_{15}$ f.) verstehen, deren διδάσκαλος aber der Apostel geworden ist. Doch mag auch hier ein in konkreten Verhältnissen erwachsener Begriff in die sakrale Sprache übernommen sein auf Grund der Fiktion des Meister- und Jüngerverhältnisses des missionierenden Apostels. Anders liegt es bei Ignatius. Hier wird Jesus nicht etwa von den Aposteln, also seinen wirklichen, in der Nachfolge stehenden Jüngern διδάσκαλος genannt, sondern er ist der »Meister« der Gläubigen und seine

(vgl. *Dussaud* S. 23; 63; *Cumont, Études syr.* S. 41 f.; 52; 57 ff.; 62; 76; 117 f.) vergleicht *Cumont* S. 109 *Act. Andr. et Matth.* c. 17 S. 85 f. und *Assumptio Mosis* 10 $_8$. Er findet sich häufig auf syrischen Denkmälern, stellte ursprünglich, schon bei den Hittitern, die Seele des Verstorbenen dar, wurde aber mit dem Aufkommen der Astralreligion in Syrien Symbol des Psychopompen als »*oiseau du soleil*« oder »*oiseau psychopompe.*« Man erinnert sich an die Bezeichnung des Erlösers als »Adler« im Johannisbuch S. 131 f. und des Enosch als »weißer Adler« RG XV $_{11}$.

Jünger sind nicht der bestimmte, enge Kreis der Augenzeugen wie in der synoptischen (und johanneischen) Tradition, sondern allgemein die Gläubigen. Die nächste Analogie ist also dort zu suchen, wo jene Bezeichnungen im Begriffe sind Titel zu werden oder solche sind. Instruktiv ist der Begriff μαθητής bei Ignatius. Es ist sicher kein Zufall, daß unter den 18 Stellen, die die AVV für μαθητής bieten, die Hälfte auf Ignatius fällt[1] und von diesen 6mal μαθητής absolut gebraucht ist (Eph. 1_2; Magn. 9_2; Trall. 5_2; Rö. 5_3; Polyc. 2_1; 7_1; aber auch Magn. 9_1; 10_1; Rö. 4_2 ist betont), als Bezeichnung des Christen. Wenn auch der Sinn und Gehalt von μαθητής durch Ignatius selbst umgebogen ist und sich eine Angleichung an μιμητής vollzogen hat oder besser: von diesem aus = μάρτυς zu interpretieren ist, so zeigt doch Polyc. 2_1: Καλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλῇς . . . gerade in seiner Abwandlung des Wortes Mt. 5_{46} = Luc. 6_{32} den technischen Sinn: »Jünger«, »Schüler« für den Angehörigen der christlichen Gemeinschaft. Es ist derselbe Gebrauch wie in der Apostelgeschichte (vgl. bes. 9_{10}; 9_{19}) und im Johannesevangelium 9_{28} (vgl. 21_{12} u. a.), und wie er sich Lc. 19_{37} anbahnt. Reitzenstein (JEM S. 127 f.) hat schon auf den Zusammenhang mit dem Sprachgebrauch der Täufersekte (Johannesjünger Act. 19_1 ff.) hingewiesen und damit die Mandäer in Verbindung gebracht. Und in der Tat ist die gemeinsame Bezeichnung Jünger für das Glied einer religiösen Gemeinschaft ein deutlicher Hinweis auf das gleiche Milieu zweier örtlich und zeitlich sich nahestehender Religionsgemeinschaften. In diese Umgebung gehört auch Ignatius, der dieselbe Bezeichnung für den Gläubigen gewohnt ist im Verhältnis zum »Meister« der Gemeinschaft, wie man ihn in einer Schicht der urchristlichen Ueberlieferung[2] und in den Schriften der Taufsekte der Mandäer vorfindet. Charakteristisch für die letzteren und für Ignatius ist, daß man das Jüngerverhältnis zum Gesandten hat und nicht eigentlich zum Stifter der Glaubensgemeinschaft, wenn auch beide, Gesandter und Stifter, bei Ignatius ganz, bei den Mandäern zum Teil (vielleicht in der ältesten Schicht) eine Person sind[3][4].

[1] Die übrigen Stellen *Mart. Polyc.* 17_3; 22_2; Epilog. 1_1; Papias *fragm.* 2_4 2mal sind mit dem Genitiv verbunden. Bei Diognet 11_1 f. (4mal) bezeichnet μαθητής den Lernenden, den Schüler im eigentlichen Sinn.

[2] Dazu gehört m. E. Mt 10_{42}, das Mt in dieser Fassung allein hat. 10_{41} steht überhaupt allein und ist an 10_{40} wegen δεχόμενος angeschlossen. Man beachte die Reihenfolge: προφήτης, δίκαιος (!), μαθητής.

[3] Vgl. Mand.Lit. S. 182. 205. 208 u. a. [4] Zur Tätigkeit des Gesandten

e) Jesus als Bringer der Gnosis.

Eph. 15 3: οὐδὲν λανθάνει τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτῷ ἐστίν.

20 1 f.: Ἐάν με καταξιώσῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ... προσδηλώσω ὑμῖν ... 2 μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ, ὅτι ... συνέρχεσθε[1].

Smyrn. 1 1: Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα.

Eph. 17 2: διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς ἀπολλύμεθα ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος;

Wie dem Gesandten selbst nichts verborgen ist (Eph. 15 3), so bringt er anderen die Erkenntnis und zwar in persönlicher Einzeloffenbarung (Eph. 20 1; Rö. 8 2), wie in der Mitteilung seiner Erkenntnis an die Gemeinde (Smyrn. 1 1), die ihn, der selbst diese γνῶσις ist, aufnehmen soll (Eph. 17 2). Der Gedanke von Eph. 15 3 ist in Beziehung auf Gott jüdisch und christlich (Mt. 6 18; Magn. 3 1; Polyc. ad Philad. 4 3; 1. Clem. 27 3; 27 6; Philad. 7 1 auf das πνεῦμα bezogen), wie überhaupt allgemein religiös. Auf den Erlöser übertragen findet er sich außer Joh. 2 25 im NT und AVV nicht, dagegen in Mand. Lit. S. 258:

»Du kennst alle Herzen
und durchschaust alle Sinne.
Deine Augen sind offen,
und du durchschaust alle Deine Bekannten« (vgl. S. 67).

oder RG V, 4 (Lidzb. S. 194 14 ff.): Johannan spricht zu Mandā d Haijē: »Auch du kennst die Herzen und durchschaust die Sinne. Herzen, Leber und Nieren sind wie die Sonne vor dir ausgebreitet.« Es sind alttestamentliche Erinnerungen (vgl. Ps. 7 10; 25 2; 138 1 ff.; Jerem. 11 20; 17 10; 20 12). Vgl. auch *Act. Joh.* c. 108 S. 206 12 ff.: ὁ μόνος σωτὴρ καὶ δίκαιος, ὁ ἀεὶ ὁρῶν τὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα περιέχων; *Act. Thom.* c. 80

---

die Gläubigen zu belehren vgl. Joh.Buch S. 57; S. 166; RG III S. 112; S. 73 5; 75 10 bei W. Bauer[2] S. 161. Vgl. auch *Act. Phil.* c. 143 S. 83 26: εὔχεσθε . . . πρὸς τὸν κοινὸν διδάσκαλον und die Bezeichnung Jesu als διδάσκαλος καλῶν μαθητῶν in *Act. Justini* II 5 S. 16.

[1] Zur Konjektur τι (Zahn, *Lightfoot*, Bauer) liegt wenig Grund vor, zumal *GL* (*A*) ὅτι lesen. Der folgende Satz ist der Inhalt der ἀποκάλυψις, die Ignatius empfängt. Die Gemeinde kann solche Offenbarung wie Eph. 19 nur vertragen, wenn sie ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ zusammenkommt. Vgl. Trall. 5.

S. 195 16: ὁ τὰ ἐγκάρδια γινώσκων μόνος καὶ ἐπιστάμενος τὰ τοῦ λογισμοῦ.

Nicht mehr als ein allgemeiner Hintergrund läßt sich auch für die Vorstellung der individuellen Mitteilung andeuten: es ist der κύριος, der dem Pneumatiker Offenbarung spendet. Vgl. z. B. 2. Cor. 12 1 und unten Teil III.

Wichtiger ist Smyrn. 1 1. Der Ausdruck σοφίζειν kehrt nur im Barnabasbrief im Sinn von Weisheit geben, Erkenntnis schenken, wieder und mit ihm auch die Sache: Barn. 5 3 und deutlicher 6 10: εὐλογητὸς ὁ κύριος ἡμῶν . . . ὁ σοφίαν καὶ νοῦν θέμενος ἐν ἡμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ. Doch ist nicht ganz klar, ob κύριος hier auch auf Christus geht wie die kurz vorher auf ihn sich beziehende Stelle. Ist es ein Zufall, daß im Barnabasbrief sich — außer bei Paulus — am häufigsten in der urchristlichen Literatur der Begriff γνῶσις findet? Er steht dadurch in engem Zusammenhang mit der von Bousset (NGG 1915 S. 440 ff.) einem jüdischen Diasporajudentum, das noch im 2. Jahrhundert n. Chr. existierte und eine Liturgie in griechischer Sprache besaß, zugeschriebenen Grundlage der Gebete des VII. und VIII. Buches der Apost. Konstitutionen. Dieses Judentum ist nicht weit entfernt von dem der eucharistischen Gebete der Didache. Und das Christentum, das es ablöste oder das in seiner Umgebung stark wurde, dabei seine Anschauungen bewußt oder unbewußt mit übernahm, ist mit ihm verwandt, wie sich z. B. in dem Begriff γνῶσις — hier dem Gehalt nach natürlich gewandelt — zeigt. In Didache 9 3: Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου und ebenso in 10 3 ist Jesus Bringer von (ζωή und) γνῶσις wie bei Ignatius. Und das ist auch sein Amt in der (christlichen) Gnosis[1]. So heißt es in den Johannesakten c. 109 S. 208 2 f.: τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὸν χαρισάμενον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἀνάπαυσιν, τὴν γνῶσιν, τὴν δύναμιν, τὴν ἐντολήν . . . *Act. Phil.* c. 144 S. 84 9 f.: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ πατὴρ τῶν αἰώνων, βασιλεῦ τοῦ φωτός, ὁ σοφίσας ἡμᾶς ἐν τῇ σοφίᾳ σου καὶ δοὺς ἡμῖν τὴν σὴν σύνεσιν[2]. (Vgl. *Act. Joh.* c. 112 S. 211 13 f.; *Martyr. Andr.* I c. 16 S. 56 15 f.; vom Apostel c. 4 S. 48 15 f.; c. 5 S. 49 9 u. a.). Ode Sal. 11 4: »Vom Anfang bis zum Ende empfing ich seine Erkenntnis.« 17 12:

---

[1] Vergleiche auch Kol. 2 2.

[2] *Hss C* und *S add*: γνῶσιν καὶ τήν; die 3. *recensio* S. 84 28 liest: ἐν πάσῃ σοφίᾳ . . . . τὴν ὕψιστόν σου γνῶσιν.

»Ich schenkte reichlich mein Wissen
und meine Fürbitte in meiner Liebe.«

(Vgl. 8_{12}; 15_{5}; 23_{5} u. a.). Mand. Lit. S. 38: »Du (M. d H.) gossest in uns und fülltest uns mit deiner Weisheit, deiner Einsicht und deiner Güte« (vgl. S. 75; ferner RG V, 3 S. 79; RG XV, 10 S. 333 bei Bauer[2] S. 187). Dazu *Testamentum domini* I, 26 S. 53 *(Laudatio aurorae)*. Das *verbum dei* ist angeredet: *qui custos es lucis aeternae, et thesaurorum incorruptibilium, qui tenebras, quae erant in nobis, voluntate Patris tui illustrasti, qui ex abysso in lucem nos extulisti, ex morte vitam nobis dedisti . . . domine, tibique doxologiam elevamus, ut cum per te intelligentes facti fuerimus, in mansionibus vitae quiescamus . . .* I, 43 S. 105: *Te laudo, deus, qui lumine tuae scientiae mihi illuxisti per filium tuum unigenitum.* (Vgl. I, 38 S. 93; II, 7 S. 121 und die Befreiung von der ἄγνοια I, 26 S. 53; II, 5 S. 119 u. a.).

Noch enger wird der Zusammenhang, wenn wir beobachten, wie bei Ignatius Eph. 17_{2} der Gesandte nicht nur die Gnosis bringt — denn das will das ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος sagen — sondern selbst die γνῶσις ist. Schon Reitzenstein (HMR[2] S. 247) hat darauf hingewiesen, daß es schwer ist, »hier nicht daran zu denken, daß Mandā d Haijē, der Ἄνθρωπος der Mandäer, γνῶσις θεοῦ heißt.« Und in der Tat, wie die Christen der Apost. Konst. VII, 36 die σοφία des jüdischen Gebetes (ὅπως εἰς μνήμην ἐρχώμεθα τῆς ὑπὸ σοῦ κτισθείσης σοφίας) auf Christus deuteten, so findet sich in der mandäischen und christlichen Gnosis der Erlöser mit der γνῶσις identifiziert. So wird der »Auserwählte, Reine« vom großen Leben angeredet: »Du bist unser Sinn, unser Wissen und unsere Erkenntnis, unser Herz, das ohne Ende ist« (Mand. Lit. S. 252). *Act. Thom.* c. 27 S. 142_{13} f. heißt es: Ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα· ἐλθὲ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου . . ἐλθὲ τὸ χάρισμα τὸ ὕψιστον· ἐλθὲ ἡ μήτηρ . . ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος· . . ἡ τὰ μυστήρια ἀποκαλύπτουσα τὰ ἀπόκρυφα[1]. Im syrischen Lobgesang des Apostels Thomas (Hennecke, Handb. S. 593, Z. 29f.): »Gelobt seist du, Sohn, Wort des Lichts, der du von der Höhe aufgingst und uns mit deiner Erkenntnis gesättigt . . . hast« und Z. 35 . . »Sohn, Stimme, welche Gnosis gebiert« und Z. 1 ff. — ähnlich mandäischen Aussagen —: »Sei gepriesen, Herr des Alls, . . Wesen, das im Glanze seines Ruhmes vor allen Welten verborgen ist! Gelobt seist du,

[1] Vgl. Reitzenstein HMR[2] S. 249.

Sohn, Erstgeborener des Lebens, der vom hohen Vater (kommt) und das Wort des Lebens (ist)! . . . Sei gelobt, Sohn des Lichts, Weisheit, Kraft und Einsicht . . In *Exc. ex Theod.* 7 $_1$: γέγονεν οὖν καὶ ὁ ἀπὸ γνώσεως, τουτέστιν τῆς πατρικῆς ἐνθυμήσεως, προελθὼν γνῶσις, τουτέστιν ὁ υἱός (vgl. *Act. Archel.* c. XI S. 18, oben S. 50). In die Umgebung solcher Schriften gehört wiederum das *Testamentum domini.* Wie Gott der *donator scientiae* ist, so sein Sohn, der μονογενής, der κύριος τοῦ φωτός, die σοφία I, 38 S. 93; I, 32 S. 77 (neben γνώμη, λόγος) und die γνῶσις I, 23 S. 41, wo es rückübersetzt heißt: σὺ εἶ ἡ δύναμις τοῦ πατρός, χάρις τῶν ἐθνῶν, γνῶσις, σοφία, ὕψωσις ταπεινῶν, φάρμακον ψυχῶν, πίστις ἡμῶν τῶν πιστευόντων.

Eine Bestätigung der Verwandtschaft des Ignatius mit der syrischen Gnosis in diesem Punkte kann uns die Gleichsetzung der διδασκαλία und εὐωδία, bzw. der γνῶσις mit der ὀσμή sein, die bei Ignatius Eph. 17 $_1$ in dem Gegenbild der διδασκαλία τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου = δυσωδία zum Ausdruck kommt. Können auch die Verbindung von εὐωδία und χρῖσμα und die sich daran knüpfenden Bilder erst im Zusammenhang der ἐκκλησία-Vorstellung erörtert werden, so seien hier einige Parallelen angeführt, die den Zusammenhang von Duft und Gnosis oder auch die Identität von Gesandter und Duft zeigen[1].

Mand. Lit. S. 199 f.:

»Der Duft kam aus seiner Stätte,
die Wahrheit kam aus ihrem Orte,
der Duft kam aus seiner Stätte,
er kam und ließ sich im Hause nieder.
Er ruft (?) und belebt die Toten,
er rüttelt auf und bringt her die Daliegenden.
Er weckt die Seelen, die eifrig und des Lichtortes [wert sind.

Dies, dies tat der Gute
und richtete des Lebens Zeichen auf[2].

. . . . . .

[1] Zur Vorstellung des himmlischen Duftes im allgemeinen vgl. die Literatur bei W. Bauer S. 215. Dazu Harnack ZKG 1878 und jetzt Reitzenstein GGA 1922 in einer Besprechung der Abhandlung Lohmeyers: »Vom göttlichen Wohlgeruch.«

[2] So duftet der Herr der ἐκκλησία ἀφθαρσία zu, Eph. 17, und umgekehrt fängt der ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου diejenigen, die sich mit seinem üblen Geruch salben, ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν.

Hast du nicht, Alāhā Alihūn, gesehen,
daß der Duft aus seiner Stätte gekommen ist?
Der Duft kam aus seiner Stätte,
Der Mānā regte sich aus seinem Ort.«

RG II, 3 (Lidzb. S. 58):

»Der Gesandte des Lichtes bin ich;
ein jeder, der seinen Duft riecht, erhält Leben.
Ein jeder, der seine Rede in sich aufnimmt,
dessen Augen füllen sich mit Licht.
. . . . . .
Mit Lobpreisung füllt sich sein Mund,
sein Herz füllt sich mit Weisheit.
. . . . .
Die Ehebrecher rochen mich,
da ließen sie eilig von ihrem Ehebruch.
Von ihrem Ehebruch eilig ließen sie,
kamen und umgaben sich mit meinem Geruch.
Sie sprachen:
Als wir ohne Kenntnis waren, trieben wir Ehebruch,
jetzt, wo wir die Kenntnis haben, ehebrechen wir
[nicht mehr.«

Ode Salom. 11_{13} ff:

»Wie die Sonne über dem Antlitz der Erde
erleuchtete der Herr meine Augen.
Mein Angesicht empfing den Tau,[1]
und mein Odem labte sich an dem köstlichen Duft des
[Herrn.«

In anderer Wendung (die göttliche Stimme begleitet vom Duft und inmitten dieser Feuerzungen) findet sich die Vorstellung in der Pfingsterzählung der Lehre des Addai (Nestle ZNW IV S. 272): φωνὴ κρυφία ἠκούσθη αὐτοῖς καὶ ὀσμὴ ἡδεία, ξένη οὖσα τῷ κόσμῳ, προσέπεσεν αὐτοῖς καὶ γλῶσσαι πυρὸς μεταξὺ τῆς φωνῆς καὶ τῆς ὀσμῆς κατέβησαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπ' αὐτοὺς καὶ κατέλυσαν ἐφ'ἕνα ἕκαστον αὐτῶν . .« Aehnlich im Anschluß an Act. 2, 2 in *codex B. O.* 614 (Bibl.

[1] Auch das in der pneumatischen Sprache beliebte Bild vom göttlichen Tau findet sich bei Ign. Magn. 14. Vgl. noch Ode Sal. 35_1; 36_7; *Martyr. Lugd.* 22; *Act. Thom.* c. 158 S. 268_9; c. 124 S. 233_{23} (*Martyr. Matth.* c. 19 S. 242_3); *Act. Phil.* c. 104 S. 40_{12}; Fragen des Barth. V_{17}.

Bodl. f. 84 r⁰): *et apparuit super coenaculo illo ignis, factus in similitudinem globis ardentis, et vapor fumi et odor suavis, qui flavit in medio coenaculi*, ebenso im *liber Graduum: . . . orantibus apostolis illuxit locus . . et venit odor suavitatis spiritus Paracleti super eos* [1].

Der Duft des Gesandten ruht auf dem Gläubigen (vgl. Mand. Lit. S. 150. 165. 200. 247. (265) u. a.) und diese werden selbst Duft- d. h. Gnosis-spendend. So Joh.Buch S. 200: »Mehr als Sonne und Mond leuchtet er (der Erweckte), und Ruf und Geruch verbreitet er in der Welt« oder S. 129: von Mirjai, der »Rebe«, dem »Baume«, dem »Weinstock«: »Seinen Wohlgeruch verbreitete er unter die Bäume, und er zieht hinaus über alle Welten« [2]. Dieselbe Vorstellung beherrscht die Sprache des Paulus in 2. Kor. 2_{14} f. Durch den Apostel wird der Duft der Gnosis geoffenbart, aber er selbst ist der Duft Christi für Gott, der Tod und Leben schafft. Aehnlich ist, wie Reitzenstein HMR² S. 247 f. nachgewiesen hat, die Anschauung des Ignatius. Nicht nur Christus bringt und ist die Gnosis, sondern er selbst der Pneumatiker verbreitet den Duft durch seine Lehre. Denn τὸ ἐμὸν πνεῦμα von Eph. 18_1 wird mit Reitzenstein im Sinne von πνοή zu fassen sein und die ganze Aussage eine von der Vorstellung des πνεῖν in Eph. 17_1 her gestaltete Aufnahme von 1. Kor. 1_{18}: ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ . . . [3].

[1] *Oriens christianus* II 1902 S. 203.

[2] Vgl. noch Aphraates: »Lasset uns sein ein guter Geruch, damit sich unser Geruch zu denen, die um uns sind, verbreite.«

[3] Freilich macht περίψημα Schwierigkeit, wenn auch nicht mehr, als wenn man etwa τὸ ἐμὸν πνεῦμα nach Trall. 13_3 deuten wollte. Mit »alleruntertänigster Diener des Kreuzes« ist die Stelle sicher nicht zu übersetzen. πνεῦμα = πνοή verstanden (mit Reitzenstein) ermöglicht einen absoluten Gebrauch von περίψημα (W. Bauer S. 215), das dann (vgl. Eph. 8_1 neben ἁγνίζομαι; aber siehe unten Teil III!) »Opfer« bedeuten kann. (Vgl. Lightfoot S. 50 zum Wort περίψημα). Dabei kann eine Erinnerung an 1. Kor 4_{13} sehr wohl vorliegen, wie ja auch in 2. Kor. 2_{15} der Gedanke des Opfers in: Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ. Freilich kaum, wie Reitzenstein meint, im Sinne der hermetischen Schriften als eines Dankopfers des Gnostikers, wenn auch die Vorstellung, daß der Gnosis Spendende ein Opfer bringt, eine Rolle gespielt haben mag. In der Hermetik dankt der Pneumatiker und seine Gnosis ist Dankopfer für Gott. Bei Paulus ist die γνῶσις, die wir geben und sind, Christi εὐωδία für Gott und uns bleibt nur das θριαμβεύεσθαι, das vielleicht doch nicht seinen ursprünglichen Sinn verloren hat. Wenigstens wird Ignatius es so verstanden — ist sein Märtyrerweg doch auch ein θριαμβεύεσθαι und zwar in den Spuren des Paulus — und den Sinn von 2. Kor. 2_{15} und 1. Kor. 4_{13} in seiner Weise undialektisch wiedergegeben haben. Zu übersetzen wäre: »Ein Opfer ist meine Verkündigung des Kreuzes (mein Duft, mein Wehen vom Kreuz), welches ist ein

Dieselbe Vorstellung liegt auch Magn. 8_2 zugrunde: οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν. διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας . . Vorher geht eine Warnung, sich nicht von jüdischer Lehre verwirren zu lassen. Wenn wir jetzt auch κατὰ Ἰουδαϊσμόν leben, so drücken wir damit aus χάριν μὴ εἰληφέναι. Dies »χάριν«[1] ist nach dem nächsten ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ zu erklären und dieses empfängt seine Auslegung von dem πληροφορηθῆναι[2] . . ὅτι . . Die Propheten verbreiteten die Gnosis[3], von der sie selbst angeweht (angeduftet könnte man sagen) waren; wer noch jüdischer Lehre folgt, bezeugt, daß er solche Gnosis noch nicht empfangen hat. Der Ausdruck χάρις befremdet nach der Gleichung χάρισμα = γνῶσις in Eph. 17_2 nicht mehr. Auch der im Hintergrund von περίψημα liegende Gedanke ist hier ausgesprochen: die Verbreitung der γνῶσις, die das κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῆν einschließt, ist notwendig mit der Verfolgung verbunden (διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν).

Noch eine dritte Stelle sei hier kurz besprochen: Magn. 10_2 ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ (i. e. Jesus Christus, der νέα ζύμη), ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν, ἐπεὶ ἀπὸ τῆς ὀσμῆς ἐλεγχθήσεσθε. Voraus geht eine Mahnung, die sich auf das Bild von Mt. 16_6 (13_{39}) und 1. Kor. 5_7 stützt, aber auch die charakteristische Gleichung Lehre = Christus zeigt: die κακὴ ζύμη ist die ἑτεροδοξία von Magn. 8_1, die νέα ζύμη ist Christus[4] selbst. Mit ihm (ihr) soll man sich salzen, — und nun

---

σκάνδαλον . . . Vgl. noch J. de Zwaan, S. 620 »περίψημα . . . σταυροῦ, *has quite the air of a Hebrew or Syriac nominal clause with a down right status constructus. »Offscouring my cross-spirit« is no Greek and must have been a horror even to Epictetus . . .*«

[1] Verwandt ist der Gebrauch von χάρις in Smyrn. 6_2; Polyc. 1_2; Rö. *inscr.*; (Magn. 2_1?).

[2] πληροφορία ist in dem Einschub Ap. Konst. VII $_{39}$ synonym mit ἐπίγνωσις und γνῶσις gebraucht. In der späteren Mönchsmystik bedeutet es die sinnlich gedachte Erfülltheit mit höherer Erkenntnis. Vgl. Bousset NGG 1915 S. 470 und Anm. 1. So mag auch das: Παῦλος . . . ἐκ τῆς πληροφορίας ἡμᾶς εὐαγγελιζόμενος des kleinen asket. Traktates des Diadochus v. Photice c. 90 gedeutet werden, zumal Paulus heißt: τὸ μέγα δοχεῖον τῆς γνώσεως. Anders Reitzenstein *Hist. Mon.* S. 93_1.

[3] Aehnlich von den Aposteln *Clem. Alex. Paid.* II, 8_{13} (S. 194 St.): οἱ πόδες οἱ τοῦ κυρίου οἱ μεμυρισμένοι ἀπόστολοί εἰσιν προφητείᾳ τῆς εὐωδίας τοῦ χρίσματος ἁγίου μεταλαβόντες πνεύματος.

[4] Dieselbe Auffassung von Jesus = ζύμη findet sich in der valentinianischen Auslegung von Mt 13_{33}: Iren. I 8_3: γυναῖκα μὲν γὰρ τὴν Σοφίαν λέγεσθαι διδάσκουσιν· ἀλεύρου σάτα τὰ τρία . . . . die drei Menschenklassen. ζύμην δὲ αὐτὸν τὸν Σωτῆρα

gehen das konkrete Bild und das mit der Vorstellung διδασκαλία = Duft, der sich auf den Träger verbreitet, in einander über — damit niemand faul und so an seinem schlechten Geruch erkannt wird; und man soll sich salzen, damit der Geruch Zeugnis ablege, die δυσωδία τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου τούτου zum Unheil, die εὐωδία der γνῶσις θεοῦ zum Heil. Entsprechend ist die emporsteigende »reine Perle«, die Seele, »duftspendend«. Vgl. Mand. Lit. S. 102. RG XVIII (Lidzb. S. 419 $_{27}$ ff.) heißt es: »So steige auf der Gestank eines jeden (am Weltende), der daran denkt, eine Welt zu schaffen gleich dieser Welt, die Ptahil schuf.« Je nach ihrem Verhalten kommt in mandäischen und iranischen Texten der Seele ein Geleit, (oder auch ihr Abbild) entgegen. Der bösen Seele ein solches mit üblem Geruch, der guten ein solches, das sich mit Wohlgeruch vorausverkündet (vgl. Reitzenstein JEM S. 30 und 34).

f) Jesu sonstige Tätigkeit.

Hier kämen noch Ausdrücke in Betracht wie λύειν τὸν δεσμόν Philad. 8 $_1$ (vgl. λυτρωθῆναι 11 $_1$), στηρίζειν Philad. inscr. und δοξάζειν. Aber nur der letzte sei jetzt besprochen, die anderen später. Δοξάζειν kommt in bezug auf die Tätigkeit des Erlösers nur Eph. 2 $_2$ vor: πρέπον οὖν ἐστίν, κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς . . . Sonst ist, abgesehen von dem gewöhnlichen Gebrauch im Sinne von »preisen« Smyrn. 1 $_1$ (Trall. 1 $_2$ aber absolut; Eph. *inscr.*; Magn. 15 $_1$; Rö. 10 $_2$; Polyc. 4 $_3$; 7 $_2$) und dem kultischen »lobpreisen« Eph. 13 $_1$; Philad. 10 $_1$ δοξάζειν im johanneischen

---

εἰρῆσθαι διδάσκουσιν. Vgl. Cyrillonas, Kemptener K.V. S. 32 $_{60}$: ». . aber die Kirche empfing in einem neuen Tuche den Sauerteig Gottes. Maria ist dieses Tuch und unser Herr der wahre Sauerteig. . . . Mit dem Sauerteig durchknetete er unseren Leib, damit wir durch ihn der Unsterblichkeit teilhaftig würden und damit das Gift der Schlange durch das Salz seiner Gottheit wirkungslos gemacht werde.« Hier ist auch das »Salz« in dem allegorischen, hindeutenden Sinn der pneumatischen Bildersprache gebraucht wie bei Ignatius. Vgl. ebendort S. 23: »das mörderische Salz, das in die Fäulnis eindringt, damit, wenn die Schlange herzukommen wollte es zu essen, diese sich scheue vor dem Salz, das sie nicht essen kann.« Solchen Sprachgebrauch möchte ich auch in dem sonderbaren Spruch Mc 9 $_{49}$: πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται sehen. (Nach ℵ *BL* Δ 1. 118 *syr sin sah arm;* πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται bei *D* 64 *a b c ff*^{2} *i* ist ein Ersatz für das unverstandene Wort; πᾶς γ. πυρὶ ἁλισθήσεται (ἀναλωθήσεται Θ) καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ (*om* Ψ) ἁλισθήσεται (ἀναλωθήσεται Ψ) bei *A CN al syr vg, aeth, go* ist Addition beider Lesarten. Mc 9 $_{49}$ ist ein vereinzelter Spruch, der von Mc wegen des πῦρ hier eingefügt ist. Er selbst zog den anderen Salzspruch Mc 9 $_{50}$ und Parallelen nach sich, der aber im Gegensatz zu Mc 9 $_{49}$ nur einen natürlichen Vergleich bringt. Der Sinn von Mc 9 $_{49}$ ist folgender: jeder wird durch das (Gerichts-)Feuer geläutert (gereinigt und unverweslich) werden.

Sinn (vgl. z. B. Joh. 7_{39}; 12_{23}; 17_{5}) von »verherrlichen« gebraucht: Eph. 2_{2}; Philad. 10_{2}; Polyc. 8_{1}. Doch findet sich im Johannesevangelium nur die Vorstellung, daß der Sohn verherrlicht wird und daß Gott sich verherrlicht bzw. durch den Sohn verherrlicht wird, aber nicht die, daß der Gesandte die Gläubigen verherrlicht. Auch sonst fehlt sie im NT und bei den AVV. Dagegen ist sie deutlich im mandäischen Schrifttum, das dafür drei Bezeichnungen kennt, die häufig synonym gebraucht werden und deren Bedeutung in dem griechischen δοξάζειν und δόξα wiederkehrt. Man vergleiche RG II_{3} (Lidzb. S. 57 f.):

»Als ich kam, ich, der Gesandte des Lichtes,
der König, der ich vom Lichte hierherging,
da kam ich, Gemeinschaftlichkeit und Glanz in meiner Hand,
Licht und Lobpreis auf mir,
Glanz auf mir und Erleuchtung«.

Mand. Lit. S. 179:

»Gesegnet und gepriesen bist du, mein Herr Mandā d Haijē,
und gefestigt ist deine Lobpreisung.
Ausgedehnt ist die Macht des Lebens
und groß der Glanz des Gewaltigen.
Herrlichkeit ruht auf den Uthras,
die in Herrlichkeit dasitzen«.

S. 178: »Wir sprachen in Worten des Glanzes«. Immer kehrt die Dreiheit »Glanz, Licht, Herrlichkeit« wieder. (Vgl. S. 3. 5. 7 u. ö.). Man sieht, Glanz, Lobpreisung, Herrlichkeit wechseln und alles drei bezeichnet das griechische δόξα (δοξάζειν) in der hellenistisch-gnostischen und christlichen Literatur. Und von jenem Glanz (= δόξα) ist bei den Mandäern ausgesagt, daß sie der Gesandte seinen Gläubigen verleiht: Mand. Lit. S. 193: »Ueber seine Freunde legte er Glanz.« S. 38: Die Seelen steigen empor »mit Glanz bekleidet, mit Licht bedeckt . . . (über ihnen) ruht Herrlichkeit«. (Vgl. S. 205. 206). RG II, 2 (Lidzb. S. $55_{26.29}$): »Deine Lobpreisung ruhe über uns«. (Vgl. ebendort Anm. 2, die die über δόξα eben geäußerte Vermutung bestätigt). Mand. Lit. S. 128:

»Seiet ihr mein Glanz,
und ich werde euer Glanz sein;
seiet ihr mein Licht,
und ich werde euer Licht sein.«

Von hier aus ist Eph. 2_2 am besten zu verstehen. Und man kann auch allgemein fragen, ob nicht der semitische Sprachgebrauch den griechischen von δόξα in seiner mannigfaltigen Bedeutung beeinflußt hat[1].

3. Die letzten Schicksale des Erlösers.

a) Die Verfolgung des Gesandten.

Eph. 10_3: τίς πλέον ἀδικηθῇ, τίς ἀποστερηθῇ, τίς ἀθετηθῇ;
Trall. 9_1: ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.

Vgl. Magn. 8_2; Rö. 3_3.

Der Gedanke der Verfolgung des Erlösers, der sich aus der geschichtlichen Lage entwickelt und immer wieder erneuert hat (Mt. 5_{12}; 10_{23}; 13_{21}; 23_{30} f.; Lc 21_{12}; Act. 7_{52}; 2. Tim. 3_{12}), andrerseits sich zu einer festen Vorstellung verdichtet hat (vgl. Joh.Ev.; mand.-manich. Literatur; Oden Salomos und dazu Bultmann ZNW 1925 S. 124[2]), ist bei Ignatius nicht ausgeführt. Doch liegt auch bei ihm schon ein geprägtes Bild vom verfolgten Gesandten im Hintergrund und nicht eine eigentlich geschichtliche Erinnerung. Trall 9_1 ist meines Wissens die einzige Stelle, die das διωχθῆναι in einem christologischen Kerygma aufweist.

b) die Kreuzigung, der Tod und die Auferstehung Christi.

Es ist bemerkenswert, daß die geschichtliche Tatsache der Kreuzigung Jesu bei Ignatius keine große Rolle spielt. Nur Eph. 16_2 und Trall. 9_1 findet sie sich ausgesprochen und Smyrn. 1_1: καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί umschrieben. An der letzten Stelle liegen noch andere, in Teil II unten im Zusammenhang mit dem σταυρός zu besprechende Vorstellungen im Hintergrund. Trall. 9_1 steht innerhalb eines Bekenntnisses und ist mit einem apokryphen Zusatz versehen: βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων[3].

---

[1] Vgl. *Test. dom.* S. 13: *Et qui patientur persecutionem, ut vivant in pietate, recipient collaudationis mercedem.* Das ist: τὸν μισθὸν τῆς δόξης. Lagarde (*Reliq.* S. 27) bemerkt dazu: *Syrus* δόξαν, *gloriam interpretatus est* (von ihm), *quum sit opinio.*

[2] Vgl. auch *Asc. Jes.* 3_{13}: ... »die Verfolgungen, die er (der Geliebte) erleiden sollte, und die Martern, mit denen ihn die Kinder Israels martern sollten«. Zum verfolgten und leidenden Propheten in der späteren jüdischen Ueberlieferung siehe Schlatter S. 18 ff.; in der islamischen Tradition: A. J. Wensink, Muhammed und die Profeten. *Act. Orient. vol.* III S. 188 ff.

[3] Vgl. Paulus Phil. 2_{10} und zur Vorstellung die bei der Kreuzesabnahme anwesenden Himmelsheere, die ἀσώματοι in der dem Epiphanius zugeschriebenen

Durch den dagegen häufigen Gebrauch von σταυρός darf man sich nicht verleiten lassen, Ignatius in einer geistigen Linie mit Paulus zu sehen. Denn wir werden unten erkennen, daß diese σταυρός-Vorstellung einem anderen Kreise angehört. Philad. 8_2 steht σταυρός mit den überlieferten Heilsdaten des θάνατος und der ἀνάστασις zusammen und kann so nicht verbergen, daß Ignatius die paulinische Deutung des Kreuzestodes Jesu nicht kennt und auch nicht seine Formulierung. Aber er steht damit nicht allein. Außer in den vereinzelten Bemerkungen Kol. 1_{20}; 2_{14}; Act. 2_{36}; 4_{10}; Apoc. 11_8; Polycarp ad Phil. 7_1 findet sich eine Betonung der Kreuzigung (abgesehen natürlich von den Passionsberichten der Evangelien) in der urchristlichen Literatur nur noch im Barnabasbrief und auch hier in einem nichtpaulinischen Sinn. Dagegen hat das ἐσταυρώθη seinen festen Platz in den christologischen Formeln des Justin (vgl. Dial. 85_2; 132_1 u. a. Apol. 61_{13}; II 6_6) und sonst im Kerygma (vgl. z. B. Didascalie VI 23_8; Apost. Konst. VII 36_3 und die abend- und morgenländischen Symbole bei Lietzmann Kl. Texte 17/18 *passim*).

Ebenso wie hier zeigt sich bei Ignatius in der Einfügung des θάνατος Jesu in die οἰκονομία Gemeindeglauben d. h. aber ein im Zusammenhang der im Hintergrund vermuteten Erlösergestalt fremdes Glied. So erscheint auch der θάνατος in seiner Heilsbedeutung (ebenso ἀποθανεῖν) fast durchweg in einem formulierten oder unbetonten Gedankengang. Für Eph. 7 (in Gegensatzbildung zu ζωή) ist das deutlich. Dieselbe Gegensatzbildung (vgl. auch Magn. 5_2; Rö. 6_2; 7_2) hat in Magn. 9_1 die Verwendung des δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, das oben (S. 44 Anm. 2) sich schon als fremder Einbruch in den Gedankengang erwies, erleichtert, nachdem dort ζωή geschrieben war. In Philad. 8_2 ist θάνατος in der Verbindung mit σταυρός und ἀνάστασις innerhalb des Bekenntnisses nicht eigentümlich. Eph. 19_1 ist als »Verchristlichung« einer gnostischen Vorstellung durch Gemeindetradition erwiesen. Trall. 2_1 ist eine in einer Partizipialapposition gegebene Formel, die wir ebenso in Rö. 6_1 finden [1], das seine enge Parallele, die es als formelhaft erweist, in Polycarp ad

Karsamstagpredigt (Kroll, *descensus* S. 48 Anm. 1). Vgl. auch Fragen des Bartholomeus I 6: »Herr, als Du wolltest am Kreuze angeheftet sein und ich von Ferne, Herr, Dir nachfolgte, sah ich Dich am Kreuze hängend und die Engel kamen vom Himmel herab und beteten Dein Leiden an.«

[1] Das δι' ἡμᾶς in Trall. 2_1 ist gleich dem ὑπὲρ ἡμῶν in Rö. 6_1. Vgl. δι' ἡμᾶς in Smyrn. 2_1, wo aber in selbständiger Formulierung ἔπαθεν gesagt wird.

Phil. 9_2 hat, und dessen Zusammenhang mit der Tradition durch die vorangehende Anlehnung an 1. Kor. 9_{15} wahrscheinlicher wird. Das ἀποθανόντα ergab dann in Trall. 2_1 das θάνατον (und ἀποθανεῖν) von selbst. Trall. 9_1 finden wir das ἀπέθανεν wieder neben ἐσταυρώθη, ἠγέρθη in einem christologischen Kerygma.

Solche Feststellungen sollen nicht die Bedeutungslosigkeit der Vorstellung vom θάνατος und ἀποθανεῖν Christi für die Ignatianische Theologie beweisen — das kann die Tatsache der Herübernahme eines Begriffes für sich nie; abgesehen davon, daß für uns diese Frage nicht zur Debatte steht —, sondern nur die Berechtigung, diese Vorstellung außer acht zu lassen für die Erkenntnis einer bestimmten, in der gleichzeitigen Religionsgeschichte feststellbaren Erlösergestalt, von deren Bild Ignatius ebenfalls Züge übernommen hat.

Zu den überkommenen Gemeindeanschauungen gehört endlich — um des sachlichen Zusammenhanges willen unterbrechen wir die chronologische Ordnung der οἰκονομία — die der ἀνάστασις bzw. des ἀναστῆναι und ἐγερθῆναι Jesu. Der Begriff ἀνάστασις taucht nur einmal allein auf und hier in der Umgebung einer bekenntnisartigen Formulierung, die aber an dieser Stelle sich aufzulösen beginnt, und eines paulinischen Satzausganges: Smyrn. 1_2. Doch ist die mit dem Begriff verbundene Vorstellung auch selbständig von Ignatius übernommen und mit seiner Christologie fest verwoben. (Der Gebrauch von ἐγείρεσθαι tritt dagegen zurück. Ausdrücklich auf Jesus ist er nur in Trall. 9 innerhalb des Kerygmas verwendet, ferner in Smyrn. 7_1 von der σάρξ Christi. Es sind traditionelle Wendungen ähnlich wie Polyc. ad Phil. 2_2; 5_2). ἀνάστασις steht Philad. 8_2 mit θάνατος zusammen; einmal (ἀναστάντα) in formelhafter Wendung Rö. 6_1[1]. Eine große Rolle spielt die Auferstehung in Smyrn. 3, das unten behandelt wird. Dreimal ist sie mit dem Begriff verbunden, den Ignatius am häufigsten als Bezeichnung der entscheidenden Heilstatsache gebraucht, mit πάθος, und hier in betontem Sinn: Eph. 20_1; Philad. inscr.; Smyrn. 12_2, und dreimal (neben γέννησις oder παρουσία) mit πάθος zusammen als Inhalt des Evangeliums aufgezählt: Magn. 11_1; Philad. 9_2; Smyrn. 7_2. So werden wir schon durch die letzten sechs Stellen[2] auf den innerhalb

[1] Auch die ἀνάστασις ἡμῶν ist hervorgehoben: Trall. inscr.; Smyrn. 5_3 (Eph. 11_2; Smyrn. 7_1).

[2] Eine oft bemerkte Ausnahme bildet Smyrn. 2_1: Ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν· καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν. Mit

der οἰκονομία wichtigsten Begriff bei Ignatius hingewiesen, auf πάθος.

c) Das πάθος des Erlösers.

Der Begriff wird sich erst später in seinem eigentlichen Sinn erklären lassen, da er in engem Zusammenhang mit der Vorstellung von der ἐκκλησία (Eph. inscr.; Trall. inscr.; Philad. 3_3), des σταυρός (Trall. 11_2; Smyrn. 1_2) und mit dem Begriff des Märtyrers (vgl. Rö. 6_3; παθεῖν: Rö. 4_3; 8_3; Trall. 4_2, Smyrn. 4_2; Polyc. 7_1) steht. Doch ist hier schon festzustellen, daß πάθος und παθεῖν im wesentlichen zweierlei in Bezug auf Christus bei Ignatius bezeichnen: einmal die Passion neben anderen Heilsereignissen (Geburt, Parusie, Auferstehung) wie in den oben angegebenen Stellen (und Smyrn. 2_1); dann das gesamte Heilsgeschehen wie in Trall. 10_1; Smyrn. 7_1; Eph. inscr.; 18_2; Trall. inscr.; 11_2; Rö. 6_3; Philad. 3_3; Smyrn. 1_2; 5_3; (auch Eph. 7_2; Polyc. 3_2 mit etwas anderer Nuance). Charakteristisch ist Smyrn. 5_3: μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις. Der Begriff πάθος muß von schwerem Gewicht sein, um diese pointierte Aussage hervorrufen zu können. — Mit dieser Bezeichnung des entscheidenden Heilsereignisses als πάθος rückt Ignatius in eine Linie, die sich im NT in Lc. 22_{15}; Act. 1_3, 3_{18} (17_3 vgl. Luc. 24_{26}); 1. Petrus 3_{18}

Recht verweist Bauer S. 266 auf Joh. 2_{19}; $10_{17.18}$ (Barn. 5_7 ist mir fraglich) und zu Joh. 2_{19} (W. Bauer² S. 46) noch auf slavische Josephusstücke 7_7. Dort heißt es Kl. Texte 11 S. 25_{11} ff.: »Denn auferstehen kann ein Toter von sich selbst nicht, wohl aber mit Hilfe des Gebetes eines anderen Gerechten, außer wenn er ein Engel sein wird oder ein anderer von den himmlischen Gewaltigen, oder (wenn) Gott selbst erscheint wie ein Mensch und vollbringt, was er will, und wandelt mit den Menschen und fällt und sich legt und auferstehen, wie es seinem Willen gemäß ist.« Dazu stelle man Iren. *Epideixis* 38: »Und sein Licht ist erschienen und hat die Finsternis des Gefängnisses zunichte gemacht und unsere Geburt geheiligt und den Tod vernichtet, da er eben die Fesseln, in denen wir gefangen saßen, zerbrach; somit hat er die Auferstehung erwiesen, indem er selbst der Erstgeborene der Toten wurde und in sich den gefallenen Menschen auferweckte«. (Das heißt, indem er sich auferweckte, weckte er in (durch) sich den gefallenen Menschen auf.) Hierher gehört vielleicht auch Aristides, Apol. TU IV S. 9: διὰ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο ἐκουσίᾳ βουλῇ κατ' οἰκονομίαν μεγάλην, μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν. Dazu stellen kann man die mandäische Anschauung, daß die Seele oder Adam sich selbst aus dem im Schlaf Darniederliegen aufrichtet. Vgl. Mand.Lit. S. 101. Im 2. Buch des LG wird »besonders oft betont, daß er (der Urmensch, Mānā) rein und sündenlos geblieben ist . . . und bei dem Ruf des Vaters furchtlos mit eigener Kraft emporsteigt.« Reitzenstein JEM S. 47. Man erinnere sich auch der Selbsterweckung des Christus bei Marcion (Harnack² S. 123).

(*BKLS*); 4_1 andeutet, im Barnabasbrief 5_5; 5_{13}; 6_7; 7_2; 7_{11}; 12_2 schon entwickelt ist. Technischen Sinn behält der Begriff auch bei Justin. Vgl. Dial. 41_1; 74_3; 117_3; (52_1; 70_4) und das wiederholte παθητός: Apol. I 52_3; Dial. 34_2; 36_1; 39_7 u. a. (vgl. auch v. d. Goltz S. 16), das aber wie Act. 26_{23}; Eph. 7_1; Polyc. 3_2 erst in der Deutung seine Beziehung auf die Passion Christi erhalten hat. Aehnlich zeigt sich auch Smyrn. 2_1 die Doppelsinnigkeit des παθεῖν (= einem etwas zustoßen, etwas erdulden und in absolutem Sinn: die Passion erdulden): ταῦτα . . . πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν · καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν . . οὐχ . . τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι. Näher gehören zu Ignatius noch folgende Stellen: Tatian *orat. c. Gr.* 13_3 (S. 280 f. Goodsp.): αἱ δὲ μὴ πειθόμεναι (ψυχαί) καὶ τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος θεοῦ (sc. τὴν σοφίαν!) παραιτούμεναι. Melito *fr.* VII (S. 310 G.): Μελίτωνος εἰς τὸ πάθος. Ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος (vgl. Iren. I 10_1 im Bekenntnis). Syr. Didascalie S. 77_2: »wie unser Herr mit dem Leibe bekleidet war, und über das Leiden Christi.« 77_7: »Erlösung durch sein Leiden« (vgl. 113_{35}), Syr. Schatzhöhle S. 67: ». . und zweitens zeigte er durch sein Blut daß er unsterblich und durch das Wasser, daß er sterblich und Träger des Leidens sei« . . (vgl. Offenbarung Petri c. 14, Hennecke[2] S. 325). *Testam. Lev.* c. 4: τοῦ Ἅιδου σκυλευομένου ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου. *Martyr. Apoll.* 36 (Kn. S. 39): ὃς διὰ τοῦ παθεῖν ἔπαυσεν τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμαρτιῶν. *Exc. ex Theod.* 23_3: αὐτίκα μετὰ τὸ πάθος (*sc.* Παῦλος) . . . ἀπεστάλη κηρύσσειν. Besonders häufig ist wieder der Gebrauch von πάθος im *Testam. domini.* Und zwar — wie bei Ignatius — teils mit anderen Heilstatsachen zusammen: I, 28 S. 59; I, 53 S. 103, als auch *passio* zur Bezeichnung der gesamten Heilstätigkeit: I, 1 S. 5; I, 2 S. 5; I, 8 S. 11; I, 18 S. 21. Ferner I, 28 S. 59: *Per passionem eius idem diabolus impotens et imbecillis visus est.* Vgl. I, 28 S. 63; I, 23 S. 41: *qui . . expandit manus suas ad passionem, ut a passione et corruptione mortis liberaret eos, qui in te sperarunt. Qui cum traderetur passioni voluntariae, ut . . . mortem tolleret*[1]. Ferner I, 22 S. 33; II, 7 S. 121.

Die angeführten Zitate weisen in der Hauptsache nach Syrien[2] (und Kleinasien). Eine weitere Bestätigung dafür kann erst unten

[1] Vgl. die vielleicht zugrunde liegende Anaphora der ägypt. KO. (Wetter I S. 33).

[2] Vgl. die Stelle aus Lucian *de Dea syria* c. 6: In Byblos τὸ ἔργον τὸ ἐς Ἄδωνιν ὑπὸ τοῦ συὸς . . . . γενέσθαι καὶ μνήμην τοῦ πάθεος τύπτονταί τε ἑκάστου ἔτεος καὶ θρηνέουσι καὶ τὰ ὄργια ἐπιτελέουσιν. καὶ σφίσι μεγάλα πένθεα ἀνὰ τὴν χώρην ἵσταται. Vgl. c. 8.

in Teil II und III gegeben werden. Noch zu erwähnen ist, daß πάθος im technischen Sinn bei den Mandäern in bezug auf den Gesandten nicht vorkommt[1], wie es ja auch im Johannesevangelium fehlt.

d) Die Höllenfahrt Christi.

Magn. 9_2: πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων; καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν. Vgl. Philad. 5_2; 9_1.

Die alttestamentlichen Propheten, die im Geiste »Schüler« Christi sind, die ihn vorausverkündigten, erwarten ihn an dem Ort der Toten, wo sie sich befinden. Christus kommt und weckt sie von den Toten auf. Die in Magn. 9_2 angegebene Erzählung gehört in den Kreis der Schilderungen einer friedlichen Tätigkeit des Erlösers in der Totenwelt. Solches Motiv ist meist noch verbunden mit einem Bericht der Predigttätigkeit Christi. Der Ort der Verbreitung des Motives läßt sich in den von Bousset[2] S. 27 f. 30. ZNW XIX S. 53 ff. (C. Schmidt, Gespräche S. 453 ff.) angeführten Parallelen erkennen. (Vgl. auch Kroll, *descensus passim.* Zu 1. Petri 3_{19} (4_6) Reitzenstein MBHG S. 28 f.). Dazu *Or. sibyll.* VIII, 293; Syr. Didasc. 145; Syr. Schatzhöhle S. 70 f.; Aphraates S. 106. Am nächsten stehen den Worten des Ignatius (Philad. 9_1) die Ausführungen im Lobgesang des Apostels Thomas (Hennecke, Handb. S. 594 Z. 8 ff.): »Es preisen dich in der Höhe deine Engel durch (?) deinen Messias, welcher Friede und Hoffnung in der Unterwelt geworden ist für die Toten, die lebten und auferweckt wurden . . .«. Ferner der Bericht Iren. I 27_3 über Marcions Gegensatzbildung: *Cain et eos, qui similes sunt ei, et Sodomitas et Aegyptios, et similes eis et omnes omnino gentes, quae in omni permixtione malignitatis ambulaverunt, salvatas esse a Domino, cum descendisset ad inferos et accurrissent ei*[2], *et in suum assumpsisse regnum; Act. Thaddaei* c. 3 S. 274_{19} f.: ὅτι διὰ τοῦτο ἦλθον, παθεῖν ὑπὲρ τοῦ κόσμου καὶ ἀναστῆναι, καὶ ἀναστῆσαι τοὺς προπάτορας; Schatzhöhle S. 70, wo die 3 Motive verbunden sind: Lösung von Todesherrschaft, Verkündigung und Bereitung der Rückkehr der Verstorbenen. Endlich *Epist. apost.* S. 23 c. 27 (38): »Und deswegen . . . bin ich hinabgestiegen zu ⟨dem Orte des⟩

[1] Vgl. aber Joh.Buch S. 223: »Kleide Dich in das Leid der Welten und geh in die Welt der Finsternis« (der Große zu dem Ersten, seinem Sohn).

[2] Das erinnert an Ode Salom. 42_{14}. Vgl. 17_{14}.

aeth. Abraham, Isaak und Jakob, zu euren Vätern, den Propheten, und habe ihnen Botschaft gebracht, damit sie aus der Ruhe, die unterhalb, in die Himmel kämen, und habe ihnen gegeben die rechte Hand der Taufe

ko: Lazarus, und habe gepredigt ⟨den Gerechten und⟩ den Propheten, damit sie aus der Ruhe, die unterhalb, herauskommen, und hinaufgehen zu der, die sich befindet ⟨oberhalb⟩, . . . rechte ⟨Hand⟩ auf sie . . .

des Lebens und Vergebung und Erlaß (*ko* Befreiung) aller Bosheit, wie ich es euch auch getan habe, und von jetzt an auch denen, die an mich glauben.« —

Man muß bei der Erklärung dieser Stelle wohl zwischen der Auffassung des Verfassers der Epistola und der von ihm verwerteten, dahinter liegenden Anschauung unterscheiden. Nach des Verfassers Ansicht mag der Ruheort der Gerechten, wie C. Schmidt (S. 315 f.) will, unter der Erde gewesen sein, gemäß der »kirchlichen« d. h. hier der jüdisch-christlichen Tradition (siehe oben S. 23 Anm. 1). Aber da von einer »Unterwelt« im Text nicht die Rede ist, da in *Exc. ex Theod.* 18 und Pistis Sophia I S. 229 f. die ἀνάπαυσις — auch nach C. Schmidts Meinung S. 502 f. — in den Gegenden unterhalb des Himmels liegt, ist es eine berechtigte Vermutung, den Vorgang der Predigt und Hinaufführung der Toten ursprünglich bei einem *ascensus* zu suchen. Die Hypothese wird verstärkt durch die Beobachtung, daß von einem Zeitpunkt, an dem die Befreiung vor sich ging, nichts dasteht. Und es ist eine unbegründete Voraussetzung, daß dies nach dem Tode des Erlösers geschah und daß — nach der Auffassung des hier eben in ursprünglicher Gestalt vorliegenden Textes — »sie (die Verstorbenen) natürlich vorher der leiblichen Auferstehung wie ihr Herr und Meister teilhaftig werden müssen«, wie C. Schmidt S. 316 meint. Es wird im ursprünglichen Zusammenhang weder vom Tode des Meisters, noch vom Aufenthalt der Gerechten im Hades, sondern von seiner Herabkunft auf die Erde und seinem Wiederaufstieg, und von dem Aufenthalt der Patriarchen in den unteren Sphären des Himmels die Rede gewesen sein. Dazu stimmt das *Epist.* c. 28 (39) Gesagte: die Jünger, die »Kinder des Lebens«, hat der Herr schon »erlöst von allem Bösen und von ⟨der Gewalt der⟩ Archonten . . . und dem gewaltigen Feuer«. Damit sind die Stationen über der Erde, die Gefängnisse, gemeint (vgl. z. B. Johannesbuch S. 61. 181). Die Archonten sind die Sieben, das Feuer ist das Ge-

richtsfeuer, wie uns mandäische Darstellungen berichten (vgl. die Texte aus dem LG III bei Reitzenstein MBHG S. 29 ff.). —

Daß wir mit diesem Hinweis auf mandäische Schriften nicht auf falscher Spur sind, kann noch eine Beobachtung erweisen: die Betonung der rechten Hand bei der Taufe. Nun finden wir gerade bei den Mandäern eine solche, hervorgegangen aus ihrer Bedeutung beim mandäischen Taufritus. Dessen ursprüngliche Grundlage waren das im Wasser vollzogene dreimalige Untertauchen, die dreimalige Zeichnung mit der Rechten und das Darreichen der Kuschtā[1]. — In den mandäischen Liturgien spielt die rechte Hand eine Rolle als »große Rechte der Heilungen« (in Parallele zur »Hand der Kuschtā«) und als »reine Rechte« der segnenden Himmlischen (vgl. Index bei Lidzb.). Leider ist der Kopte und Aethiope der Epistola an dieser Stelle zu verdorben, als daß noch etwas von der Tätigkeit der Hand bei der Taufe zu erkennen wäre. Nach dem äthiopischen Text (Schmidt S. 86): »und ich habe ihnen die rechte Hand dargeboten, die Taufe des Lebens und Erlaß . . .« könnte man an das Reichen der Kuschtā denken. Nach dem Text von Guerrier (auch Dünsing Anm. 3) und dem Kopten: ⟨die⟩ »Rechte« (Akk.) oder: (mit der Rechten) »über sie«, ließe sich auf die Handauflegung nach der Taufe hinweisen (oder ein unbestimmter Ausdruck vermuten). Die Zeichnung selbst scheint nicht gemeint, wenn nicht das »über sie« (Dünsing: »auf sie«) »an sie«[2] heißen kann. Doch, wie dem sei, die Betonung der Rech-

[1] Das Anschwellen des Ritus kann man in den Vorschriften der mandäischen Liturgien S. 27 und 40 erkennen. 1. Nachdem ein Taufgebet »Du bist . . . gezeichnet . .« die Taufhandlung als beendigt gekennzeichnet hat, schiebt sich zwischen den Handschlag und das ans Ufer Treten noch einmal ein Sakrament: 2. das Trinken von drei Handvoll Wasser, dann eine Handauflegung mit neuer Nennung von geheimen »Namen«. An das Geben der Kuschtā schließt sich: die Taufe der Flasche und der Schale. Am Ufer, während des Hinaufsteigens setzt eine neue »Zeichnung« ein: 3. die dreimalige Oelzeichnung und darauf ein neues Darreichen der Kuschtā. Endlich folgt ein drittes Sakrament. 4. Das Essen und Trinken von Pithā und Mambuhā, wonach wiederum Kuschtā gereicht wird und ein Segen erfolgt. Im ganzen also 4 sakramentale Handlungen, von denen jede für sich abgeschlossen ist, und sich die 1. und 3., bzw. 2. und 4. nahekommen. Aeltere mandäische literarische Bezeugung in Liturgien oder im Mythus besitzt aber nur das erste (in geringem Maße auch das dritte) Sakrament.

[2] Ist diese »Zeichnung« etwa in der Ikonographie der Taufe Jesu gemeint? Ich denke an Darstellungen wie etwa an die auf dem Fries der Kathedrale von Ankona, die Strzygowski (»Ikonographie . .« Tafel I, 6) folgendermaßen beschreibt: »Christus als Knabe steht unter dem aus herabhängendem Felsen strömenden Wasser.

ten bei der Taufe weist schon allein in die angegebene Richtung, zumal es »die Taufe des Lebens« (vgl. S. 35 c. 42 (53) Düns.) ist, wie in den Mand. Lit. S. 19 f. »die große Taufe des Lebens« (vgl. S. 82 (199) das »Zeichen des Lebens«). C. Schmidt S. 318 Anm. 2 weist selbst auf die syrische Didascalie S. 48_{28} f. hin: »Darum, o Mensch, erkenne deine Bischöfe, durch die du Gott zum Sohne geworden bist, und die Rechte als deine Mutter und liebe den, der nächst Gott dein Vater und deine Mutter geworden ist« (vgl. 45_{16} f.). Dadurch ist das weitere Vorkommen der Vorstellung in Syrien bestätigt[1]. Von Bedeutung ist auch die ikonographische Darstellung der Taufe Jesu auf einer Miniatur des 8./9. Jahr-

Links Johannes, der die offene Rechte an Christi Stirn legt und diese Bewegung mit der erhobenen Linken begleitet. Die Taube fehlt (!), rechts steht der Prophet Jesaia« (!) (S. 5 f. Vgl. Tafel I, 8). Strzygowski selbst fällt die Handhaltung auf und ebenso die Knabengestalt Jesu. An die Darstellung der Taufe Jesu als Kindertaufe wird man nicht denken können. Denn die Darstellung Jesu als Knaben (bei der Taufe) verschwindet im 6. Jahrhundert und taucht erst im 9. Jahrhundert wieder auf und hier im Zusammenhang mit dem Taufsakrament, das sich nun im hinzugefügten Taufbecken symbolisiert. Man kann sich bei der Darstellung der Taufe Jesu als Knaben (manchmal auch als kleines Kindes) an RG V_4 (Lidzb. S. 192_{13} ff.; vgl. S. 191_{25} f.) erinnert fühlen, wo Jōhānā Mandā ḏ Haijē bei dessen Taufe begrüßt: »Komm, komm, kleiner Knabe von drei Jahren und einem Tag, Kleinster unter seinen Brüdern und Aeltester unter seinen Vätern, der klein ist, dessen Reden aber bedeutsam sind«. Man vergleiche auch den Mand.Lit. S. 248 erwähnten »Knabe(n) Hibil« und S. 279 den »jugendliche(n) Knabe(n)« Arspan und Azizos = mandäisch: Aziz, der in Syrien oft als kleiner Knabe dargestellt wird. (Vgl. oben S. 30 f.). Zu Christus als παιδίον vgl. Act. Joh. c. 88 S. 194; Mart. Matth. c. 26 S. 255; Apophtegm. patrum MP 65, 157 (Wetter I S. 88 Anm. 21), doch ohne Zusammenhang mit der Taufe. (Weiteres in Weis-Liebersdorf, Christus und Apostelbilder, Freiburg 1902, S. 28 ff.) — Ein dritter Zug kehrt in mandäischen Schilderungen und in christlichen Darstellungen gemeinsam wieder: das Aufbrausen des Wassers bei der Taufe Mandā ḏ Haijē's bzw. Jesu. Vergleiche: Ad. Jakoby, »Ein bisher unbeachteter apokr. Bericht . . .«, dessen Material zu ergänzen, neu zu ordnen, und dessen Ausführungen unter jetzt deutlicherem Durchblick zu korrigieren sich lohnen würde. Siehe schon Baumstarks Besprechung im *Oriens christ.* II, 1902 und M. Kmosko ebendort IV 1904 S. 194—203.

[1] Anderen Ursprungs ist wohl *Epist. ap.* c. 19 (30) S. 17: »Und die Rechte des Vaters bin ich ganz«. Vgl. die Anrede Jesu in *Act. Thom.* c. 48 S. 164 »ἡ δεξιὰ τοῦ φωτός«. Bousset ZNW 1917 S. 9 weist Letzteres als manichäischen Terminus nach. Der Syrer c. 48 hat dafür: »Jesu, rechte Hand des Vaters . . . Jesu, der Du ein Nasiräer geworden bist« . . . und schließt daran die Taufe. An dieser Stelle ist also ausgesprochen, daß Jesus ein נְצִרְיָא geworden ist, wie Lidzbarski, Mand. Lit. S. XVIII aus sprachlichen Gründen vermutet. Vgl. noch den Titel Ναζωραῖος in den Bekenntnissen bei Lietzmann ZNW XXII S. 267. 271 und in den Akten der edessinischen Märtyrer.

hunderts, wo neben einem assistierenden Engel die Hand Gottes erscheint (*Oriens christian.* II S. 460). —

Für Ignatius zeigt sich aus den beigebrachten Texten wiederum die Beeinflussung seiner mythologischen Vorstellungen durch Anschauungen, die in Syrien Verbreitung hatten. Bei ihm eine Höllenfahrt und somit einen Aufenthalt der verstorbenen Propheten in einem Ort unter der Erde anzunehmen, wird also nicht nur durch das Schwebende des Wortlautes von Magn. 9_2 (bzw. Philad. 5_2; 9_1) selbst, sondern auch durch den religionsgeschichtlichen Charakter des in diesen Stellen verwendeten Mythos erschwert.

e) Die Rückkehr Jesu zum Vater[1].

Magn. 7_2: τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα.

Rö. 3_3: οὐδὲν φαινόμενον καλόν. ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται.

Im Hintergrund liegt die im Joh.Evangelium oft begegnende Vorstellung vom Zurückkehren des Gesandten zu seinem Vater, wozu die Stellen und die hier sehr deutlichen Parallelen aus der mandäischen und anderen gnostischen Literatur bei Bultmann ZNW 1925 S. 126 f. zu finden sind. Doch ist zu beachten, daß sich bei Ignatius nicht die Termini πορεύεσθαι, ἀπ' = ἀνηλθεῖν, ὑπάγειν finden, sondern χωρεῖν, was mehr einen unpersönlichen Charakter trägt, ähnlich dem προελθεῖν im Gegensatz zum ἐξελθεῖν. Und wie προελθεῖν führt auch χωρεῖν wieder in die Kreise der (vor-)valentinianischen Gnosis. Vergleiche χωρεῖν vom Gnostiker und Pneumatiker Iren. I 6_4; *Exc. ex. Teod.* 76_2; vom Gott im Zauberpapyrus Reitzenstein HMR[2] S. 178: χώρει, κύριε, εἰς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασιλεῖα, εἰς ἴδιον δρόμημα. —

Ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται. Man wird hierin denselben Ge-

[1] Zu beachten ist noch Smyrn. 3, das eine traditionelle Szene nach der Auferstehung Christi enthält. Die nächsten Parallelen sind Luc. 24_{36-39}, *Epistola ap.* S. 10 c. 11 (22) und *Testamentum domini*, ohne daß man eine gegenseitige Abhängigkeit annehmen kann. Doch weisen sie alle nach Syrien. Auch in der *doctrina Petri* (TU XI_1 S. 82 f.); *Clem. Alex. in epist. Joh. primam* III S. 210_{12} ff.; *Act. Joh.* c. 93 S. 196_{19} ff. liegt dieselbe Anschauung im Hintergrund. Zum δαιμόνιον ἀσώματον vgl. die Ausführungen Tatians *or. c. Gr.* c. 15 S. 282; *Exc. ex Theod.* 11_3; 14_1 ff. Zur unsichtbaren Fußspur in *Epist. ap.* c. 11 vgl. *Act. Joh.* c. 93 S. 197_5 f. und Dölger Ichthys II S. 559_4. Wetter I S. 120, Anm. 30 bringt zu Unrecht Smyrn. 3_3 mit der Eucharistie zusammen. Das Motiv der Geschichte ist ein vom Kultus ganz unabhängig entstandenes und unabhängig von ihm in mehreren Varianten tradiertes

danken finden müssen wie in Joh. 14_{28} (vgl. 10_{29}): εἰ ἠγαπᾶτέ με, ἐχάρητε ἂν ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν und als allgemeinen Hintergrund Ode Sal. 34_{3} ff. verstehen:

»Wer rings von Schönem umgeben ist,
in dem gibt es keinen Zwiespalt,
das Abbild des Unteren.
Er ist das Obere;
denn alles ist oben, unten ist nichts,
sondern es scheint nur denen, die keine Erkenntnis besitzen.«

Vgl. auch *Exc. ex Theod.* 18_{2}: σκιὰ γὰρ τῆς δόξης τοῦ σωτῆρος τῆς παρὰ τῷ πατρὶ ἡ παρουσία ἡ ἐνταῦθα· φωτὸς δὲ σκιὰ οὐ σκότος, ἀλλὰ φωτισμός ἐστιν.

4. Beinamen des Erlösers.

a) Zum Schluß seien noch einige Bezeichnungen Jesu bei Ignatius, mehr lexikalisch als ausführend hervorgehoben.

Viermal (Eph. 1_{1}; Magn. inscr.; Philad. 9_{2}; Smyrn. 7_{1}) heißt Jesus σωτήρ, dreimal mit ἡμῶν verbunden, einmal absolut: Philad. 9_{2}. Als hellenistische Erlöserbezeichnung ist der Begriff auch in das NT eingedrungen (Lc. 2_{11}; Act. 5_{31}; 13_{23}; Joh. 4_{42} (1. Joh. 4_{14}); Phil. 3_{20}; 2. Tim. 1_{10}; Titus 1_{4}; 2_{13}; 3_{4}; 3_{6}; 2. Petr. 1_{1}; 1_{11}; 2_{20}; 3_{2}; 3_{18}). In der Gnosis ist der Gebrauch von σωτήρ allgemein, besonders auch bei den Valentinianern (vgl. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb S. 167 f.; Dölger, Ichthys I S. 410). Dreimal nennt Ignatius Jesus ἡ ἐλπίς ἡμῶν (Magn. 11_{1}; Trall. inscr.; Trall. 2_{2}), zweimal ἡ κοινὴ ἐλπίς ἡμῶν (Eph. 21_{2}; Philad. 11_{2} [Eph. 1_{2}]), was in 1. Tim. 1_{1} eine Parallele hat.

Einmal sagt er Smyrn. 10_{2}: ἡ τελεία πίστις Ἰησοῦς Χριστός. So ist zu lesen mit *G, L* Funk, Hilgenf., *Lightf.* Zahn und nicht ἐλπίς mit *P A g* Bihlmeyer. ἐλπίς ist das verständlichere und gewöhnlichere und deshalb Korrektur. Zur Personifikation von πίστις in der hellenistischen Religion vgl. Reitzenstein NGG 1917 S. 131 ff.; HMR² S. 94 f.; Dölger, Ichthys II S. 482 ff. (zur Aberkiosinschr. V. 12); Gressmann ZKG 1922 S. 186, der die dem 2. Jahrh. angehörige kappadokische Inschrift als Vermählung des Königs Bel mit der »mazdajasnischen Glaubensjungfrau« deutet. Der »Glaube« *(den* = pers. *daena)* wird hier von »iranisch beeinflußten Kreisen« als Göttin bezeichnet. Vgl. jetzt auch das »Apocryphon Johannis« aus dem *Codex* Berolinensis (C. Schmidt, Pistis Sophia, 1925 S. XXI):

»Seine Männlichkeit, welche Sotêr, der Erzeuger aller Dinge, seine Weiblichkeit aber, welche Sophia πανγενετείρα genannt wird, die einige »die Pistis« heißen.«

Einmal identifiziert Ignatius Jesus mit der χαρά Magn. 7_1. Vgl. das Graffito aus der Katakombe S. Ippolito, auf dem Jesus μεγάλη χαρά genannt wird (nach Dölger, Ichthys I S. 349 f.). Ob man an die manichäische »Mutter der Lebendigen« = »Fröhlichkeit« und an Mani, als den Richter »der Frohseinschaft« (Reitzenstein JEM S. 23) denken darf, lasse ich dahingestellt. Der Ausdruck ist zu allgemein, besonders in seiner Vereinzelung.

Die Bezeichnung Philad. 9_1 ὁ ἀρχιερεύς ist christlich traditionell. Vgl. *Lightfoot Part.* II *Vol.* II S. 274; *Part.* I *Vol.* II S. 111; Bauer S. 261. Dazu *Epist. ap.* S. 42 c. 51 (62); Lobgesang des Apostels Thomas, Hennecke, Handbuch S. 593 Z. 35 f.

b) In bestimmteren Grenzen findet man das Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ Rö. inscr. Es findet sich als μονογενής im NT nur in den johanneischen Schriften, bei den AVV nur noch *Martyr. Polyc.* 20_2. In der späteren Zeit bis Origenes begegnet μονογενής gewöhnlich nur bei den Valentinianern und den kopt.-gnost. Schriften, hat aber »seine Herkunft aus den johanneischen Schriften, was gelegentlich betont wird« (Iren. I 8_5; *Exc. ex Theod.* 6_2; Lietzmann ZNW 1923 S. 277 f.). Hinzufügen kann man die Gebete des *Testam. domin.* (I, 23 S. 39; I, 26 S. 51) und die apokryphen Apostelakten, von welchen beiden Teile aus vororigenistischer Zeit stammen. So ist bemerkenswert, daß in den mandäischen Schriften auch die Betonung der Einzigkeit des Sohnes eine Rolle spielt: RG IX, 2 S. 236 (Bauer ² S. 24): »den einzigen Sohn, dessen Gestalt nicht vergeht . . »(τὸν μόνον υἱόν); »dem großen gerechten Einzigen, der aus dem großen, gerechten Einzigen hervorging . . .« (vgl. XI_1 S. 251; RG III S. 91 $_{11}$ ff. Bultmann ZNW 1925 S. 106). Mit diesem μόνος in bezug auf die Sohnschaft hängt das Hervorheben der Einzigkeit des Gesandten zusammen. Diese ist aber durch den Gegensatz zu anderen Offenbarungsbringern (und anderen Offenbarungen) und nicht wie das μόνος des υἱός zu anderen göttlichen Wesen als solchen bestimmt[1]. Sie findet sich ebenfalls bei

[1] Mit ihr berührt sich vielfach eine dritte Art der Einzigkeit Gottes oder des Erlösers oder auch des Sakramentes und der kultischen Handlung, die den Sinn der Ein-heit von der ἕνωσις der Gläubigen her erhält, worüber unten gelegentlich zu sprechen ist.

Eine vierte Art wäre die Einzigkeit Gottes im Sinne von All-einigkeit und

Ignatius, Eph. 7 $_2$: εἷς ἰατρός, σαρκικός τε καὶ πνευματικός . . . und Eph. 15 $_1$: εἷς διδάσκαλος. Vgl. Magn. 9 $_1$: τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν. Finden sich auch andere, in örtlicher und zeitlicher Nähe liegende Kreise, die solche Einzigkeit des Gesandten betonen, so wird man natürlich nicht auf »Abhängigkeit«, aber auf gleiches Milieu schließen dürfen. Das ist der Fall in Ode Sal. 41 $_{15}$: »der Christus ist Einer in Wahrheit . .« Die Betonung dieser Einzigkeit findet sich auch häufig in der mandäischen Literatur. Mand. Lit. S. 187:

»Die Stimmen sind ausgerufen
und alle Reden ausgerechnet.
E i n e Stimme kommt
und belehrt über alle Stimmen.
E i n e Rede kommt
und belehrt über alle Reden.
E i n Mann kommt
und belehrt über dies und das.«

(Vgl. S. 99; 134; 216. Auch Brandt, Mand. Schriften S. 43; 79; 83). Hierher gehört auch das μόνος κύριος in den Propaganda- und Missionserzählungen der apokryphen Apostelakten. Vgl. *Act. Joh.* c. 107 S. 205 $_2$; c. 108 S. 206 $_{10}$ f.; 207 $_5$; *Act. Thom.* c. 163 S. 275 $_{12}$; c. 117 S. 227 $_{20}$; c. 80 S. 195 $_{15}$. *Acta Pauli* (C. Schmidt) S. 69 $_8$ (vgl. aber auch 1. Tim. 2 $_5$). Dazu Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion 1919 und Peterson, Εἷς θεός Diss. Göttingen 1920. —

c) Endlich seien noch zwei Beinamen Jesu besprochen: 1. ἰατρός Eph. 7 $_2$. In den Evangelien, auf die W. Bauer S. 206 verweist, ist »Arzt« kein Titel Jesu. In Mc. 2 $_{17}$ und Lc. 4 $_{23}$ ist »Arzt« nur Bild innerhalb überlieferter Sprichwörter und dies kann keineswegs Ausgangspunkt für das häufige Vorkommen der Bezeichnung in christlicher und gleichzeitiger außerchristlicher Literatur sein. Ich notiere zur Uebersicht die Stellen: *Testamentum domini* I, 26 S. 57: . . . *vox mutis, loquela destitutis, firmitas paralyticis, illuminator caecorum, director claudorum . ., medicus surdorum, debellator mortis . ., radius lucis, lucerna inextinguibilis, sol, qui nescit extingui* [1] . .« Dazu *Epist. ap.* S. 19 f. c. 21 (32): »Ich bin die Hoffnung der Hoffnungslosen, . . . der Schatz der Bedürftigen, der Arzt (S die Medizin) der Kranken, die Auferstehung der Toten«. Dazu *Act. Thom.* c. 156

Einmaligkeit der alttestamentlichen Ueberlieferung und jüdischen Propaganda, die sich wiederum von einer fünften Art unterscheidet: der prinzipiellen All-einheit des Weltwesens in der stoischen Einheitsformel.

[1] Vgl. *Act. Thom.* c. 130 S. 238 $_{11}$ θεάσηται φῶς τὸ μὴ καταλαμβανόμενον.

S. 264 $_{18}$ ff.: ὁ ἑταῖρος καὶ σύμμαχος καὶ τῶν ἀσθενῶν ἐλπὶς καὶ πεποίθησις τῶν μετρίων . . . ὁ παρήγορος ὁ ἐν μέσῳ κατοικῶν · καταγώγιον καὶ λιμὴν τῶν διιόντων ἀρχόντων χορῶν (?) · ὁ ἰατρὸς ὁ ἄμισθος . . . Vgl. ferner c. 10 S. 114 $_{8}$ f.; c. 37 S. 155 $_{18}$ f.; c. 143 S. 249 $_{22}$ ff. (c. 95 S. 208 $_{18}$ ff.). Dazu Mand. Lit. S. 68: »Du (Mandā ḏ Haijē) bist der Arzt, der über den Aerzten, der Erheber, der über den Erhebern, der Glanz, der über den Glanzwesen, das Licht, das über den Lichtern steht.« GR XV, 11 (Lidzb. S. 341 $_{20}$ ff.):

> »Ich (Anōsch-Uthra) sprach mit meiner Stimme und trug vor
> und wurde ein Arzt der Mirjai. Ein Arzt der Mirjai wurde ich
> und heilte sie von Grund aus.
> Ich wurde ein Arzt der Kuschtā genannt,
> der heilt, ohne Lohn zu nehmen.« (!)

Man erkennt eine Tradition mit immer wiederkehrenden Ausdrücken, die ihre Bodenständigkeit aber am ehesten in den mandäischen Schriften zeigen. Und zu ihnen gehört auch der Begriff »Arzt«. Vgl. weiter außer den bei Bauer S. 207 genannten Beispielen: Mand. Lit. S. 108; 17; 20; 24. Joh.Buch S. 132. 212. 230. RG II 2 (Lidzb. S. 55 $_{33}$ ff.). Syr. Didascalie S. 55 $_{22}$ f.; 145 $_{10}$ ff.; Aphraates S. 115. 119. 401. *Doctrina Addai* (*ed.* Phil. S. 47. *Burkitt* Urchristentum S. 7); Syr. Schatzhöhle S. 57; *Act. Petri* S. 45 $_{10}$, *Act. Barn.* S. 292 $_{4}$; Fragen des Barth. IV, 65. *Ps. Clem. Hom.* III; 72 (Lag. S. 56); Akten der edess. Märtyrer S. 11 $_{15}$. Baläus Kempt. KV S. 64. — Die Beispiele weisen in der übergroßen Zahl nach Syrien. Es ist auch bekannt, daß dort frühzeitig die Verbindung des geistlichen und ärztlichen Berufs üblich war. So habe der Verfasser der Didascalie neben seinem Bischofsberuf eine Praxis als Arzt betrieben (Achelis S. 381 ff.) und auch gegen die Annahme Ignatius sei Arzt[1] gewesen, läßt sich, wie bei »Lucas dem Arzt« nur einwenden, daß sie zuviel weiß.

2. Smyrn. inscr.: ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Als Parallelen können in erster Linie nur Stellen in Betracht kommen mit ἠγαπημένος (und ἀγαπητός) im substantivischen Gebrauch, nicht aber (obwohl solche die Einführung der Bezeichnung begünstigt haben) mit ἀγαπητὸς υἱός oder ἀγαπητὸς παῖς. In urchristlicher Literatur findet sich ἠγαπημένος im an-

[1] Nach *Bruston* S. 115 ist Ignatius »*très probablement*« Soldat gewesen, »*qui avait servi un certain temps*« (S. 117)! — ein unfreiwilliges Gegenstück zu dem von Wellhausen ironisierten Matrosenberuf des Verfassers der Apostelgeschichte.

gegebenen Sinn: ntl. Eph. 1_6; Barn. 3_6; $4_{3.8}$; *Acta Pauli* S. 236_3; Justin Dial. 137_2 (S. 259); Iren. I 10_1; Didasc. 1_{14}; 113_2; *Ascens. Jes.* $1_{4.5.7}$ u. ö.; Lobgesang des Thomas (Hennecke Handb. S. 593 Z. 1. 9. 43); Aphraates S. 403. Die Taufstimme bei syr^{sin} Lc. 3_{22} »Du bist mein Sohn und mein Geliebter«; (dagegen syr^{vg} »Du bist mein geliebter Sohn« mit griech. u. lat. *codd.*); Jacob v. Sarug (*Oriens christ.* IV S. 199): »*Ecce hic est filius meus, hic est vere dilectus meus*« (vgl. S. 202 im jacob. Officium zum Epiph.fest). Auch aus diesen Parallelen ergibt sich als ein bestimmter Kreis, wo die Anschauung lebendig war, ein syrisches Christentum.

Fassen wir zusammen, so ergibt sich — unter der Voraussetzung der Richtigkeit der bisherigen Ausführungen in ihren Grundzügen — für Ignatius, daß dem mit seiner Christologie verbundenen Heilsdrama ein Erlösermythos zugrunde liegt. Dieser hat zum wesentlichen Inhalt das verborgene Herabsteigen des Erlösers aus seiner himmlischen Heimat auf die Erde und sein offenbares Zurückkehren von hier nach dort. Mit diesem Mythos ist die christliche Gemeindetradition von dem gekreuzigten und auferstandenen Messias verbunden, die ihm zum Teil (vgl. z. B. Jungfrauengeburt, Tod, Höllenfahrt) stark widerspricht, so daß die zwei verschiedenen Linien klar zu trennen sind. Die Wiedergabe dieser zu einem Heilsgeschehen verknüpften beiden Teile durch Ignatius zeigt deutlich in den einzelnen Vorstellungen und in dem Sprachgebrauch Elemente, die sich in der Hauptsache im Johannesevangelium, in den Apostelakten, in den Oden Salomos, in den mandäischen und valentinianischen Schriften und ähnlicher hellenistischer und spezifisch gnostischer Literatur wiederfinden. Aufmerksam zu machen ist insbesondere auf die syrische Herkunft zahlreicher Parallelen (vgl. oben S. 23 Anm. 1; S. 30; S. 44 Anm. 2; S. 54 Anm. 1; S. 60 f.; S. 75; S. 80 f.).

II. Teil:

Christus und die Kirche.

3. Kapitel. Epheser cap. 17.

1. Διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν. μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν. 2. διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος; Man vergleiche mit Eph. c. 17 die Ausführungen in Iren. I 4_1: Die Enthymesis der »oberen Sophia« (= Achamoth) hat vom »oberen Christus«, indem sich dieser über den σταυρός ausdehnte, die μόρφωσις κατ' οὐσίαν empfangen, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν· καὶ πράξαντα τοῦτο ἀναδραμεῖν . . καὶ καταλιπεῖν αὐτήν, ὅπως αἰσθομένη τοῦ περὶ αὐτὴν πάθους διὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ Πληρώματος, ὀρεχθῇ τῶν διαφερόντων, ἔχουσά τινα ὀδμὴν ἀφθαρσίας ἐγκαταλειφθεῖσαν αὐτῇ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Die Sophia wendet sich nunmehr zur ζήτησις nach dem Christus, gerät aber damit in das πάθος und wird vom ὅρος nicht ins πλήρωμα gelassen. Zur Rettung wird ihr dann auf ihr Flehen hin der Soter (Paraklet) gesandt (4_5) κἀκεῖνον μορφῶσαι αὐτὴν μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν, καὶ ἴασιν τῶν παθῶν ποιήσασθαι αὐτῆς. Dieser Vorgang wiederholt sich mit gewissen Variationen, wie K. Müller gezeigt hat, innerhalb des valentinianischen Systems dreimal: an der »oberen« und »unteren« Sophia und an dem Gnostiker selbst, der zur pneumatischen Masse, die die »untere Sophia« hervorgebracht hat, gehört, ihr ὁμοούσιος ist (vgl. I 5_1), und wie sie »geformt« werden muß (I 5_1; 6_1). So kann auch von dem ὑλικόν, dem Gegenpol des πνευματικόν, gesagt werden, daß es μηδεμίαν ἐπιδέξασθαι πνοὴν ἀφθαρσίας δυνάμενον ist. Die Vorstellung des Zuduftens ist also nicht an einen bestimmten Erlösungsmythos gebunden, sondern bezeichnet eine bestimmte Stufe innerhalb des gnostischen Erlösungsvor-

ganges. Und wenn K. Müller (S. 220) betont „der ganze Oberbau, alles, was sich im Pleroma zuträgt, erscheint mir nur als ein Widerschein dessen, was sich am Gnostiker vollzieht«, so ist diese Einzelheit eine Bestätigung dafür. Die Vorstellung des Duftes hängt, wie oben schon gesehen, mit der Gnosis zusammen; diese aber hat im Mythos etwa der gefallenen Sophia nicht den ursprünglichen Ort. Was K. Müller behauptet, gilt aber nicht für die Gestalten der Sophia und des Soter selbst und auch nicht für die Vorstellung ihrer Syzygie. Diese Personen und ihr Verhältnis sind mythologischer Art; hierin hat Bousset Recht. Es ist gerade für die spätere Gnosis, zu der die valentinianische in ihrer Ausgestaltung gehört, charakteristisch, daß sie nicht nur Elemente verschiedenster Herkunft auffängt, sondern auch Vorgänge verschiedenen Charakters, psychologische und mythologische, hypostasiert und in ihrem System verschmilzt. —

Ist Iren. I 4_1 aber als ein selbständiger, ablösbarer Teil innerhalb des Mythus erkannt — er findet sich ja auch im System der Basilidianer (Hipp. *refut.* VII, 22 S. 304; Bousset, Hauptprobleme S. 127, vgl. S. 302) in anderer Variante: ἡ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου φερομένη ὀσμὴ ἄνωθεν κάτω μέχρι τῆς ἀμορφίας καὶ τοῦ διαστήματος τοῦ καθ' ἡμᾶς· ὅθεν ἤρξατο ἀνελθεῖν ἡ υἱότης οἱονεὶ ἐπὶ πτερύγων ἀετοῦ, φησί, καὶ τῶν μεταφρένων ἐνεχθεῖσα — so ist es verständlich, wenn wir der Vorstellung in vereinfachter Gestalt, aber mit denselben Grundzügen bei Ignatius Eph. c. 17 begegnen. Der κύριος ließ sich mit dem μύρον salben, damit er der ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσία zudufte, d. h. aus der pneumatischen Sprache übertragen, damit sie in der Gnosis (der εὐωδία) Begehren zur ἀφθαρσία erhalte und zur ἕνωσις eile bzw. nicht aus der ἑνότης falle. Ignatius wendet diese gnostische Anschauung — wenn sie nicht gar schon vor Ignatius in solcher Verbindung mit Mc. 14_3 ff. umlief und in diesem Typus auch in das valentinianische System drang — an auf eine pneumatische Auslegung von Mc. 14_3 ff. (= Mt. 26_7 f.)[1]. Stand die Gleichung χρῖσμα = Belehrung fest (vgl. Hippolyts Bericht über die Naassener V 9_9 S. 102_{14} ff. Wendl. und 1. Joh. 2_{20} ff. Reitzenstein HMR[2] S. 248 ff.), so ist das μύρον, das man bei dem χρῖσμα empfängt,

[1] Anders Reitzenstein HMR[2] S. 246 f., der, so sehr er auf die pneumatische Sprache einerseits wie auf die Abhängigkeit des Ignatius von der christlichen Tradition andrerseits hinweist, m. E. übersieht, daß die pneumatische Rede in längerem Zusammenhang sich oft einen hl. Text zugrunde legt, an dem sie sich fortlaufend entzündet, also, wenn auch in freiester Form, pneumatische Exegese darstellt.

natürlich die γνῶσις, die man durch die Belehrung gewinnt, wie ja auch der wehende Duft der Gnosis gleich dem des μύρον zur Unsterblichkeit hinbewegt. Diese Gleichung μύρον = γνῶσις wird erleichtert durch die gnostische Vorstellung, daß der kultische Akt der Salbung γνῶσις und ἀφθαρσία vermittelt. Aber man kann sie bei Ignatius nicht unmittelbar daraus herleiten, da ihm ja χρῖσμα = Belehrung geläufig war und er in diesem Zusammenhang ein Aequivalent für das μύρον des ausgedeuteten Textes brauchte.

Eine ähnliche Auslegung, nur durch den Text (Joh. 12_3 f.) erschwert, findet sich bei *Clemens Alex. Paidag.* II, 8: δύναται δὲ τοῦτο σύμβολον εἶναι τῆς διδασκαλίας τῆς κυριακῆς καὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ. μύρῳ γὰρ εὐώδει ἀλειφόμενοι οἱ πόδες θεϊκὴν αἰνίττονται διδασκαλίαν ἐπὶ τὰ πέρατα τῆς γῆς μετ' εὐκλείας ὁδοίουσαν. Die Füße sind die Apostel des Herrn, die das Evangelium verkündend und den Erdkreis durchwandernd Gnosis verbreiten [1].

Durch solche Verwandtschaft des Ignatius mit einer Vorstufe der valentinianischen Gnosis aufmerksam gemacht [2], haben wir Veranlassung nach weiteren Berührungen zu suchen. Nicht zufällig kann es die ἐκκλησία sein, der der κύριος den Duft der Gnosis zuweht, die also der Sophia in den valentinianischen Texten entspricht. Wir werden fragen müssen, ob Ignatius an anderen Stellen etwas Aehnliches von der Kirche aussagt, wie die valentinianische Gnosis von ihrer Sophia, bzw. den in ihr geeinten Pneumatikern. Um das festzustellen und damit den religionsgeschichtlichen Ort und Charakter des ἐκκλησία-Begriffes bei Ignatius zu bezeichnen, bedarf es eines längeren Umweges.

4. Kapitel. Bezeichnungen der erlösten Kirche.

In *Exc. ex Theod.* 41 heißt es: Τὰ διαφέροντα σπέρματά φησι μήτε ὡς πάθη, ὧν λυομένων συνελύθη ἂν καὶ τὰ σπέρματα, μήτε ὡς κτίσιν προεληλυθέναι, ἀλλ' ὡς τέκνα. ἀπαρτιζομένης γὰρ τῆς κτίσεως συναπηρτίσθη ἂν καὶ τὰ σπέρματα· διὸ καὶ τὴν οἰκειότητα ἔχει πρὸς τὸ φῶς, ὃ πρῶτον προήγαγεν, τουτέστι τὸν Ἰησοῦν, ὁ αἰτησάμενος τοὺς αἰῶνας Χριστός, ἐν ᾧ συνδιϋλίσθη κατὰ δύναμιν καὶ τὰ σπέρματα ⟨τὰ⟩ συνελθόντα αὐτῷ εἰς τὸ πλήρωμα· διὸ [τι] πρὸ καταβολῆς κόσμου

[1] Vgl. auch im Folgenden die Gleichung in der Auslegung: ἔλαιον (ἔλεος!) = Christus; μύρον = Ἰούδας. Auch hinter *Pseudo-Clem. Hom* 13_{15} (S. 138 Lag.) steht verblaßt eine ähnliche Auffassung: ἡ σώφρων γυνὴ τὴν ἐκκλησίαν ἀγαθῇ τιμῇ μυρίζει καὶ ἐπὶ σεμνότητι δοξάζει . . . . μύρου δὲ πνέει, τῆς ἀγαθῆς φήμης.

[2] Ebenso K. Müller S. 232 f. Anm. 25.

εἰκότως λέγεται ἡ ἐκκλησία ἐκλελέχθαι. ἐν ἀρχῇ τοίνυν συνελογίσθημεν, φασί, καὶ ἐφανερώθημεν. διὰ τοῦτο ὁ σωτὴρ λέγει »λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν«, μηνύων περὶ τοῦ φωτὸς τοῦ φανέντος καὶ μορφώσαντος, περὶ οὗ ὁ ἀπόστολος λέγει· »ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον«, τὸν τοῦ διαφόρου σπέρματος. ὅτε γὰρ ἐφωτίσθη ὁ ἄνθρωπος, τότε εἰς τὸν κόσμον ἦλθεν, τουτέστιν ἑαυτὸν ἐκόσμησεν, χωρίσας αὐτοῦ τὰ ἐπισκοτοῦντα καὶ συναναμεμιγμένα αὐτῷ πάθη . . . .

Mit diesen Worten ist fast der ganze sich in der »Kirche« vollziehende Erlösungsvorgang, wie er bei den Valentinianern verstanden wird, beschrieben. Die διαφέροντα σπέρματα (= τὰ . . σπέρματα τῆς ἐκκλησίας = die Pneumatiker) sind vor der Erschaffung der Welt »erwählt«. Als das Licht (= Jesus) erschien und »gestaltete« (es ist die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν), da wurde das διαφέρον πνεῦμα (= ὁ ἄνθρωπος! vgl. K. Müller S. 203 Anm. 8) »erleuchtet« und »schmückte« sich, d. h. es legte die ihm in dem σκότος beigemischten πάθη ab oder derselbe Vorgang anders ausgedrückt: in ihm — Jesus — werden die mit ihm in das πλήρωμα einziehenden σπέρματα »gereinigt«.

Daß die Kirche ἐκλελεγμένη ist[1], sagt Ignatius Eph. *inscr.* (vgl. auch προωρισμένη ebendort und ἐκλεκτή Trall. *inscr.*). Besonders erinnert wieder, das hat *Lightfoot* (S. 23) gesehen, der Eingang des ntl. Epheserbriefes an den des Ignatius. Aber auch hier wird der Gleichklang der Sprache eher auf den besonderen Stil einer gemeinsamen Sakralsprache, die Uebereinstimmung der Anschauungen aber, die wir schon einmal trafen und der wir wieder begegnen, eher auf einen gemeinsamen mythologischen Hintergrund zurückzuführen sein, als auf eine Abhängigkeit des Ignatius vom ntl. Epheserbrief. Denn auch hier wieder weisen Unterschiede voneinander weg und nähert sich Ignatius einer Anschauung, die wir bei den valentinianischen Texten wiederfinden, so daß wir auch das ἐκλελεγμένος, wenn auch zunächst hypothetisch, von ihnen aus deuten.

---

[1] Daß die Gläubigen, die Christen, ἐκλεκτοί und κλητοί sind, findet sich im NT oft z. B.: 1. Thess. 1_4; 1. Kor. 1_2; 1_{24}; 1_{26} f; Rö 1_6 f.; 11_{28} f.; 16_{13}; Kol. 3_{12}; 2. Tim. 2_{10}; 1. Petr. 1_1; 2_9; 5_{13}; 2. Petr. 1_{10}; 2. Joh. 1_{13}; Apoc. 17_{14}. Ferner im Joh. Ev. 13_{18}; $15_{16.\ 19}$, wo von der Erwählung durch den Gesandten wie in der Mandäischen Literatur (vgl. Bultmann ZNW 1925 S. 118) die Rede ist. Daß die ἐκκλησία auserwählt ist, findet sich nicht einmal im ntl. Epheserbrief ausdrücklich, sondern hier heißt es: καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου . . . (1_4).

Weitere Aufmerksamkeit kann das Wort συνδιϋλίσθη erregen. In Rö. *inscr.* heißen die Gläubigen ἀποδιϋλισμένοι(ς) ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος[1], und an die Philad. 3_1 schreibt Ignatius: οὐχ ὅτι παρ' ὑμῖν μερισμὸν εὗρον, ἀλλ' ἀποδιϋλισμόν. »Reinigung« ist hier offenbar im technischen Sinn gebraucht, in demselben wie bei den Valentinianern. Es ist die »Reinigung« der σπέρματα (der Gnostiker), die »in« Jesus geschieht, wenn sie mit ihm ins Pleroma einziehen. Der ἀποδιϋλισμός[2] steht bei Ignatius Philad. 3_1 dem μερισμός entgegen. So bedeutet auch die »Reinigung« bei den Valentinianern, wie später noch deutlicher wird, zugleich das Einswerden der σπέρματα.

So ist es auch kein Zufall, daß bei Ignatius und den Valentinianern der Gedanke der »Erleuchtung« der Kirche sich findet, bei ersterem ebenfalls Rö. *inscr.*: τῇ . . ἠγαπημένῃ καὶ πεφωτισμένῃ ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα, ἃ ἔστιν.« In *Exc. ex Theod.* 41_4 ist er mit der Vorstellung des »Menschen« = τὰ σπέρματα = ἡ ἐκκλησία, die sich schmückte[3], d. h. die πάθη ablegte, also sich »reinigte«, verbunden.

Endlich ist noch Eph. 12_1 zu beachten: ἐγὼ κατάκριτος, ὑμεῖς ἠλεημένοι · ἐγὼ ὑπὸ κίνδυνον, ὑμεῖς ἐστηριγμένοι. Die Gläubigen haben — im Gegensatz zum Märtyrer — Erbarmen gefunden, sie

[1] Vgl. zum Ausdruck »Farbe« *Act. Joh.* c. 29 S. 166. Es sind darunter stoische und christliche Tugenden verstanden, die als δυνάμεις den neuen Menschen bilden im Gegensatz zu denen, die den Menschen αἰσθητικῶς πάσχειν ἀναγκάζουσιν. (Vgl. Poimandres *XIV*$_7$, Reitzenstein S. 342). Eine »Reinigung« von πάθη ist auch das διϋλίζεσθαι der σπέρματα. διϋλίζεσθαι und χρῶμα können sich also zusammenfinden. Bei Ignatius ist aus dem χρῶμα aber die häretische Lehre geworden. Sonst findet sich »Farbe« im Sinne eines anhaftenden Stoffes noch: *Act. Archelai c. LXVII* S. 97; alchemistische Schrift bei Reitzenstein JEM S. 6; RG 210 f. »Farbe des Fleisches« (Brandt, Schicksal S. 580). Aber auch im Indischen. Mahābh. M V. 10058 die »sechs Farben der Seele«: schwarz, blau, grau; rot, gelb, weiß. L. Troje S. 133 Anm. 1 vergleicht damit die vier Farben der indischen Kasten: schwarz, feuerrot, goldgelb, weiß und — die vier Farben des Ungeheuers in *Herm. visio IV*: Schwarz, feuer blut-rot, goldgelb und weiß.

[2] διϋλίζειν im NT nur Mt 23_{24} im gewöhnlichen Sinn. Bei den Apostolischen Vätern nicht.

[3] Auch κοσμεῖν ist vielleicht ein *Terminus technicus* der gnostisch-pneumatischen Sprache. So *Act. Joh.* c. 95 S. 198_8: κοσμεῖν θέλω καὶ κοσμεῖσθαι θέλω neben ἑνωθῆναι θέλω καὶ ἑνῶσαι θέλω, wenigstens im späteren Verstand des Hymnus. Ign. Eph. 9_2: κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ hat die Vorstellung des bräutlichen Schmuckes zur Voraussetzung. Vgl. manich. Fragm. *M* 10 bei Reitzenstein JEM S. 159 und Mand. Lit. S. 252.

sind »gefestigt«. Man erinnert sich angesichts des absoluten Gebrauchs des in der Gnosis verbreiteten Terminus »στηρίζεσθαι«. Aus dem NT stammt er nicht; denn hier hat er fast durchweg schon eine abgeblaßte und übertragene Bedeutung im Sinne von »bestärken«. Bei Ignatius aber und in der Gnosis will das Wort die Vollendung ausdrücken, den Stand der Festigung gegenüber dem Unvollendet-sein (vgl. = ἠλεημένη oder εἰρηνευούσῃ (Trall. inscr.) ἐκκλησίᾳ). Für die Valentinianer ist das deutlich: die obere Sophia, die in der Suche nach dem Vater bedroht ist, sich in seiner Unermeßlichkeit zu verlieren, wird durch den ὅρος »befestigt« und erkennt, daß der Vater unfaßbar ist (Iren. I 2_4). Es steht ἐστηρίχθαι neben κεκαθάρθαι und bedeutet hier wie I 2_6 u. ö. »die Erhebung in den Stand der absoluten Vollkommenheit« (K. Müller S. 231_{12}; zum folgenden S. 190 f.). An letzterer Stelle steht es dann in Parallele mit ἀναπαύεσθαι τελέως, kommt also dem Sinne der Ignatiusstelle nahe. Für den Gnostiker bedeutet στηρίζεσθαι die Loslösung von dem αἰὼν οὗτος und steht Iren. I 21_3: ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι καὶ λυτροῦμαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου . . . neben λυτροῦσθαι, dem »gelöst« werden in der sakramentalen Weihe. Derselbe Wechsel von ἀπολύτρωσις und στήριγμα findet sich, wie Greßmann (ZKG 1922 NF IV S. 169) zuerst feststellte, bei den Mandäern. Dort stehen »Gebete der Festigung« neben den »Gebeten der Lösung« (Lidzbarski Mand. Lit. S. XXIV) in gleicher Bedeutung. Das »Festigen« aber steht hier in enger Beziehung zum Taufsakrament. קאים steht »auf einer Stufe mit צבא taufen« (Lidzb. S. XXIII). Doch wird es auch losgelöst davon, von göttlichen Wesen[1] und von den Gläubigen im Sinne des Vollendetseins gebraucht. Mand. Lit. S. 96: »Im Lichte wird euer Mānā aufgerichtet werden, und ihr werdet dort . . . gefestigt werden.« S. 106: »Gepriesen seiest du, hoher Abathur; gesegnet und gefestigt sei die große Škīnā, in der du sitzest.« Formelhaft: »das Leben stehe fest in seiner Škīnā, das Leben ist siegreich«[2]. Vgl. ferner: S. 145. 165. 181 u. a.

[1] Vgl. auch den Beinamen ἑστώς für Simon Magus. Er ist semitisch, wie auch später bei den Juden קַיָּם »feststehend« von Gott gebraucht ist. Damit hängen auch die theophoren Namen zusammen: אֲחִיקָם; אבקם (phöniz.); עבדקם und אידקום, Gottesnamen auf sinaitischen Inschriften (Lidzbarski NGG 1916 S. 88 f.). Vgl. auch die »stehenden Brüder« *Act. Thom.* S. 148, 18 f. Vgl. ferner Bousset, Schulbetrieb S. 112_1; 122_1; Jos. Kroll, Lehren des Hermes Trismeg. S. 8 f. (und Index); Reitzenstein NGG 1922, S. 258; Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge *III*, S. 295 f.

[2] Vgl. noch Cyrillonas (K. K. V. S. 12_{60}): »Seht, die Schlange ist zertreten, der Tod getötet, der Böse gestürzt, die Lüge vernichtet, die Festigkeit gebaut und die Wahrheit siegreich!«

Für die apokryphen Apostelakten, in denen diese Bedeutung mit der übertragenen im Sinne von »erheben«, »im Glauben bestärken« u. ä. wechselt, vgl. *Mart. Petri* S. 88 $_{17}$; S. 100 $_{12}$; *Act. Phil.* S. 9 $_{9}$; S. 45 $_{6}$; *Acta Petri* S. 49 $_{14}$; 57 $_{31}$; 58 $_{15}$; 81 $_{20}$; *Act. Joh.* S. 173 $_{12}$; 190 $_{20}$; 204 $_{3}$; u. a. Vom Kreuz wie vom valentinianischen ὅρος: *Act. Andr.* 54 $_{24}$ c. 14 πέπηξαι γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ, ἵνα τὰ ἄστατα στηρίξῃς. Vgl. endlich Ode Sal. 38 $_{16}$:

»Ich ward gefestigt und gewann Leben und Erlösung,
mein Fundament war gegründet zur Seite des Herrn.«

Ueberblickt man das Dargelegte und die angeführten Begriffe, so ergibt sich, daß die letzteren, die in der Gnosis den Erlösten und den Pneumatiker charakterisieren, bei Ignatius auf die Gemeinde übertragen sind. Damit soll diese als die erlöste oder pneumatische charakterisiert werden [1]. Das Motiv solcher Uebertragung wird verständlich — und auch die Einzelheiten deutlicher — werden, wenn wir die Vorstellung von der Kirche als dem σῶμα Χριστοῦ, von ihrer ἕνωσις durch das πάθος Christi und von ihrer Errettung durch die μηχανή des Kreuzes betrachten.

5. Kapitel. Christus als die κεφαλή und die Kirche als sein σῶμα.

Die Gläubigen sind die Glieder Christi. Diese Anschauung des Ignatius, Smyrn. 1 $_{2}$; Trall. 11 $_{2}$; Eph. 4 $_{2}$, hat wieder ihre Analogie im ntl. Epheserbrief. Daß man dabei nicht auf literarische oder gedankliche Abhängigkeit schließen muß, erweist sich gerade aus den Stellen, die sich am engsten miteinander berühren. Smyrn. 1 $_{2}$ und ntl. Eph. 2 $_{16}$[2]. Beide reden von der Kirche ἐν ἑνὶ σώματι,

[1] Vgl. auch — vorläufig — die Bezeichnung der Gläubigen in Eph. 8 $_{2}$; 9 $_{2}$; Magn. 12; 15; Trall. 1 $_{1}$; Smyrn. 11 $_{3}$ als πνευματικοί. Ferner Eph. 8 $_{1}$: ὅλοι ὄντες θεοῦ. Ebendort: κατὰ θεὸν ζῆτε. Magn. 14 $_{1}$: θεοῦ γέμετε; Eph. 4 $_{2}$: θεοῦ μετέχειν; Trall. 1 $_{2}$: μιμητὰς ὄντας θεοῦ; Phil. 2 $_{2}$: θεοδρόμους; Eph. 12 $_{2}$: Παύλου συμ μύ σ τ αι; Eph. 2 $_{2}$: ἡγιασμένοι.

[2] Aehnliches gilt auch für Ign. Eph. 20 $_{1}$ und ntl. Eph. 2 $_{15}$. In ntl. Eph. 2 $_{15}$ ist der Begriff καινὸς ἄνθρωπος deutlich auf das σῶμα Χριστοῦ, die ἐκκλησία, bezogen und betrifft die Einigung der Juden und Heiden, die den καινὸς ἄνθρωπος darstellen. In Ign. Eph. 20 $_{1}$ ist der καινὸς ἄνθρωπος Christus und höchstens der Ausdruck οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον kann andeuten wollen, daß in Christus die ἐκκλησία mit beschlossen ist, sofern auf sie das Heilsgeschehen hinzielt. An einer dritten Stelle findet sich καινὸς ἄνθρωπος im ntl. Eph. 4 $_{24}$. Man soll den »alten Menschen« ablegen und den neuen, der von Gott geschaffen ist, »anziehen«, was gleich ist dem ἀνανεοῦσθαι. Erläuterung findet diese Vorstellung durch die im Manichäismus noch erhaltene Anschauung vom Urmenschen (= der Seele, dem inneren Menschen), der in die Materie gestürzt, bei seiner Errettung seine Glieder (teils unbestimmt, teils

beide von (doch Eph. 2_{16} nicht ausdrücklich) Juden und Heiden. Aber schon der Zusatz bei Ignatius: τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ macht, da er die Vorstellung vom σῶμα selbständig und noch lebendig erscheinen läßt, mißtrauisch und das εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν ist überhaupt nicht mit ἐν ἑνὶ σώματι zu verbinden, sondern gehört zu dem εἰς πιστούς des Zwischensatzes mit ἵνα und erweist sich als Reminiszenz an 1. Kor. 1_{23}, zumal der Gedanke der Einigung von Juden und Heiden in dem einen Leib der Kirche bei Ignatius keine Rolle spielt, sondern die ἕνωσις der Gläubigen sich auf die Christen überhaupt bezieht.

Auch die Bezeichnung der Gläubigen als μέλη Χριστοῦ und Christi als κεφαλή der Kirche ist schwerlich aus dem ntl. Epheserbrief genommen. Das zeigen wiederum die umgebenden Aus-

---

die versprengten Lichtteile, teils Tugenden (Kol. 3_5; Poim. *XIII* $_7$ f.) ursprünglich (?) Elemente) sammelt und so mit neuen Gliedern ein neuer Mensch wird. Zugleich erscheinen die Glieder als Kleider (vgl. Reitzenstein JEM S. 95, manichäische Lehrschrift S. 566), die der Urmensch anzieht, wie allgemein Kleid und Leib in dieser iranistischen Gnosis Wechselbegriffe sind. Zum Vorkommen von καινὸς ἄνθρωπος vgl. Reitzenstein JEM S. 40; 153. HMR^2 S. 91 f. MBHG S. 5 Anm. 2. C. Schmidt, Gespräche S. 294 (Hipp. *ref. VI*, $35_{3.4}$). Die allgemeine Vorstellung findet sich auch schon Ode Sal. 17_4: »Eines neuen Wesens Antlitz und Gestalt empfing ich, ging darin ein und ward erlöst.« Nur von dem gezeichneten Zusammenhang aus ist es verständlich, wie an den 4 Stellen, wo καινὸς (νέος) ἄνθρωπος im NT und den apostolischen Vätern vorkommt, dieser Begriff in jedesmal verschiedener Bedeutung gebraucht werden kann. Wie sollte z. B. von ntl. Eph. 4_{24} (Kol. 3_{10}) her sich ntl. Eph. 2_{15} in seinem Vorstellungsgehalt begreifen lassen, wenn καινὸς ἄνθρωπος eine originelle Konzeption des »Paulus« wie K. Holl (Urchristent. S. 12) wahr haben will, darstellt? Natürlich ist der Begriff auch nicht »aus eigener Gedankenbildung« des Manichäismus entstanden — was Reitzenstein auch nicht behauptet — schon deswegen nicht, weil der Manichäismus überhaupt in diesem Sinn keine eigenen Gedankenbildungen d. h. Vorstellungen kennt. Aber deswegen ist der Begriff noch nicht »paulinisch«. Holl übersieht m. E., was manche der von ihm gerügten Religionshistoriker nicht übersahen, daß ein religiöser Begriff seinen geschichtlichen Ursprung dort hat, wo er sich noch im Zusammenhang mit der in ihm wiedergegebenen sinnlichen, konkreten Vorstellung zeigt. Und das ist sowohl bei dem Begriff des »neuen Menschen«, wie bei dem des »inneren Menschen«, der ja gerade ausdrückt, daß das Geistige körperhaft, nämlich als innerer »Mensch« verstanden ist — also nach Holls eigener Meinung dem Parsismus zuzurechnen wäre —, sicherlich nicht bei »Paulus« oder gar im »Griechentum« der Fall.

Aehnlich wie καινὸς ἄνθρωπος ist ἀνὴρ τέλειος in ntl. Eph. 4_{13} und ἄνθρωπος τέλειος in Ignatius Smyrn. 4_2 gebraucht. Hier ist darunter der nach Art des Pneumatikers bezeichnete Christus verstanden, dort ist die Gemeinde der ἀνὴρ τέλειος. Und doch ist die dahinterliegende Vorstellung, wie sich noch zeigen wird, eine gemeinsame dritte.

führungen in Trall. 11_2, die die Zusammengehörigkeit von κεφαλή und μέλη mit dem dem ntl. Epheserbrief fremden, aber wie wir unten sehen werden, den »valentinianischen« Anschauungen nahestehenden Gedanken, daß der Erlöser ohne die Erlösten unmöglich ins Pleroma Eingang findet, erklären. Noch weniger werden wir hier und bei der σῶμα Χριστοῦ-Vorstellung geneigt sein, eine Abhängigkeit des Ignatius vom Epheserbrief des NT anzunehmen, wenn wir diese Vorstellungen auch sonst, in der christlichen und außerchristlichen Literatur und gerade als verschiedene Variationen eines Themas finden und wenn wir sehen, wie diese Variationen sich — in ungefähr dem gleichen Zeitraum — mehr oder weniger vom konkreten Bild und vom sinnlich gedachten Begriff entfernen.

In den als paulinisch anerkannten Briefen muß auffallen, daß die ausdrückliche Gleichung ἐκκλησία = σῶμα Christi, wie sie in Kol. 1_{17}; 1_{24}; Eph. 1_{22} f. (4_{16}) erscheint, nicht vollzogen wird; ferner, daß bei Paulus Christus nie als κεφαλή der Kirche bezeichnet wird, zu dem als Ergänzung das σῶμα gehört, wie Kol. 1_{17}; Eph. 1_{22}; 4_{16}; 5_{23}; und endlich, daß Paulus die Identität von σῶμα = σάρξ, wie sie in ntl. Eph. 5_{23}—6_{32} vorausgesetzt ist, in Bezug auf die ἐκκλησία nicht ausspricht und daher auch die Deutung ἐκκλησία = σάρξ = γυνή nicht hat. Durch solche Unterschiede aufmerksam gemacht, wird man sich hüten, die positiven Ausführungen des Paulus über die ἐκκλησία als σῶμα nach dem ntl. Epheserbrief zu deuten. Und die Stellen selbst geben kein Recht dazu. In Rö. 12_4 liegt ein Vergleich vor, dessen Grundlage das in der griechischen Popularphilosophie bekannte Bild (vgl. Lietzmann[2] zu 1. Kor. 12_{12}) vom Leib und den Gliedern, übertragen auf eine Gemeinschaft, darstellt. So heißt es auch: »so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, im einzelnen aber mit- (unter-) einander Glieder.« Derselbe Vergleich liegt in 1. Kor. 12_{12} ff. vor. Nach dem Eingang καθάπερ . . . bis ἕν ἐστιν σῶμα wäre mit Lietzmann sinngemäß fortzufahren: »ebenso bilden die verschiedenen Glieder der Gemeinde einen einheitlichen Leib und zwar den Leib Christi.« Mit καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος wird der Faden wieder aufgenommen und der Vergleich in Einzelausführungen entwickelt. Dazwischen liegt aber eine andere, vom Taufsakrament sich herleitende Begründung des σῶμα-Charakters der Gemeinde, deren Voraussetzung aber die feststehende Gleichsetzung von Χριστός und σῶμα = Gemeinde ist (vgl. εἰς ἓν σῶμα »sodaß wir ein

Leib sind«). Das wird auch klar aus 1. Kor. 12_{27}: ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους, obwohl man hier übersetzen muß: »ihr seid ein Leib Christi und Glieder im Einzelnen«, da der Satz nur die Möglichkeit begründen will, das Bild von Leib und Gliedern in den Einzelheiten auf die Gemeinde anzuwenden, nicht aber deren Verbundenheit mit Christus durch das Leib-sein betont wie der Epheserbrief. Es ist nur der Begriff σῶμα, der von der konkreten Vorstellung bei Paulus übrig geblieben ist. Dabei ermöglicht dieser Begriff ihm aber seine Argumentation, wenn er sie nicht sogar hervorruft; als solcher Begriff besitzt er, des ursprünglichen Sinnes beraubt, keine Bildhaftigkeit mehr. So ist auch charakteristisch, daß in 1. Kor. 10_{16} das σῶμα τοῦ Χριστοῦ nicht die ἐκκλησία bedeutet, sondern die sakramentale Speise, deren Einheit das Wesen der Gemeinde als σῶμα verbürgt. Auch hier wird der Begriff σῶμα für die Gemeinde nicht aus seinem eigenen Sinn erklärt, sondern unter Vermittlung des sakramentalen Brotes als σῶμα.

Auch 2. Clem. 14_2 läßt erkennen, daß die Vorstellung von der Kirche — es ist hier die präexistente vgl. 14_1 — als σῶμα Χριστοῦ verbreitet war: οὐκ οἶομαι δὲ ὑμὰς ἀγνοεῖν, ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστιν Χριστοῦ. Das wird begründet mit Gen. 1_{27} in pneumatischer Auslegung: Der Ἄνθρωπος ist männlich und weiblich; das Männliche ist Christus, das Weibliche die Kirche. Beide leben in himmlischer Syzygie. Auf Erden erschien die pneumatische Kirche im Fleische Christi (14_3). Und auch die σάρξ überhaupt ist die ἐκκλησία, das πνεῦμα ist Christus. Wer die σάρξ bewahrt, wird das πνεῦμα empfangen. Es entsprechen sich also:

Himmlische Sphäre:
ἄρρεν — θῆλυ
||
Χριστός — ἐκκλησία πνευματική
||
Χριστός — σῶμα Χριστοῦ

Irdische Sphäre:
Χριστός — σάρξ Χριστοῦ
||
Χριστός — ἐκκλησία

(Anthropologisch: πνεῦμα — σάρξ.)

Die Kirche wird also auch hier mit dem σῶμα Χριστοῦ gleichgesetzt. Aber die Begründung ist eine andere als bisher: sie erfolgt auf Grund der Syzygienvorstellung und der Gleichung γυνή = σάρξ = σῶμα, wie sie auch in ntl. Eph. 5_{28} ff. vorliegt. Wir ge-

raten damit in einen Ideenkreis, an dem auch außer Eph. 5_{23}; Papias *Fragm.* 6; (Apoc. 19_7; $21_{2.9}$; 22_{17}) christliche und vorchristliche Gnosis Anteil haben. So ist Iren. I 11_1 (vgl. I 8_5) von der Syzygie zwischen dem Ἄνθρωπος und der ἐκκλησία die Rede und das markosische Sakrament des Brautgemachs geschieht κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν. Und Bousset wird recht behalten, wenn er behauptet, das System der Valentinianer »kulminiert sichtlich in der himmlischen Hochzeit des Soter und der gefallenen Sophia« (Hauptprobl. S. 70; vgl. Iren. I 7_1). In *Epistola ap.* S. 36 ff. (c. 43 (54) ff.) steht die Auslegung von Mt. 25_{1-13} unter dem Einfluß dieses Gedankens; in Ode Sal. 7; 38; 42 ist die Vorstellung auf den Pneumatiker bezogen, wie in *Exc. ex Theod.* c. 21. 22. 35 f. 61 die Pneumatiker die Bräute der Engel sind, die mit dem himmlischen Soter herabkommen. Doch kann man dem hier nicht weiter nachgehen. Erwähnt sei nur noch, daß auch bei Ignatius sich derselbe Gedanke im Hintergrund findet. In Polycarp 5_2 heißt es nach einer Ausführung, die wie eine Reminiszenz an ntl. Eph. 5_{25}; 5_{29} erscheint: εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. Das verdeutlicht die Didache (II 11_1): πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν . . .« Und Didache II 11_1 wiederum wird erklärt durch Iren. I 6_4: Die Gnostiker müssen, um wahre Pneumatiker zu sein ἐκ παντὸς τρόπου . . ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾷν μυστήριον, das in der geistlichen Ehe, im Syneisaktentum bestand und der einfachen Askese bald den Rang ablief. Das μυστήριον der Kirche ist die συζυγία der Himmlischen (vgl. K. Müller S. 236 f.), es ist κοσμικόν Did. II 11_1 genannt, weil es im κόσμος zum Ausdruck gebracht wird. So wird auch Ignatius εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου nicht ohne Bewußtsein geschrieben haben, daß die σάρξ Christi eben die ἐκκλησία ist, die mit ihm in himmlischer Syzygie lebt.

Den hinter dem christlich-kirchlichen σῶμα-Gedanken, wie auch Ignatius ihn vertritt, stehenden Vorstellungskreis werden wir besser verstehen, wenn wir ihn in der Ausprägung der Gnosis aufsuchen, wo er sich z. T. in Formen erhalten hat, die den Grundgedanken des Bildes: der Gott als Mensch und die Gläubigen seine Glieder oder der Erlöser und die Gläubigen als Haupt und Glieder eines neuen Menschen, als lebendige Anschauung bewahrt haben. Stellt man die Frage der Priorität der Begriffsbilder, so muß sie für diese Kreise in Anspruch genommen werden und kann nicht dem NT

zukommen, besonders nicht Paulus, da, wie wir gesehen haben, bei ihm der σῶμα-Gedanke eine zu diesem nicht ursprünglich gehörende Begründung erfahren hat. Iren. I 5_6 heißt es: Ἔλαθεν οὖν, ὡς φασί, τὸν Δημιουργὸν ὁ συγκατασπαρεὶς τῷ ἐμφυσήματι αὐτοῦ ὑπὸ τῆς Σοφίας πνευματικὸς ἄνθρωπος ἀρρήτῳ ⟨δυνάμει καὶ⟩ προνοίᾳ. Ὡς γὰρ τὴν μητέρα ἠγνοηκέναι, οὕτω καὶ τὸ σπέρμα αὐτῆς· ὃ δὴ καὶ αὐτὸ Ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν, ἀντίτυπον τῆς ἄνω Ἐκκλησίας. Das σπέρμα der Sophia sind die Gnostiker, die die ἐκκλησία bilden. Von ihr gilt aber Iren. I 8_5 (vgl. Iren. I 11_1), daß sie nicht nur mit dem Ἄνθρωπος in einer συζυγία verbunden ist, sondern auch selbst der Ἄνθρωπος oder das σῶμα des Ἄνθρωπος ist. So berichtet *Ecl. ex prof.* 23, die Bousset (Jüdisch-christl. Schulbetr. S. 189) zur gnostischen Quelle des Clemens rechnet: Ὥσπερ διὰ τοῦ σώματος ὁ σωτὴρ ἐλάλει καὶ ἰᾶτο, οὕτως καὶ πρότερον μὲν διὰ τῶν προφητῶν, νῦν δὲ διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν διδασκάλων· ἡ ἐκκλησία γὰρ ὑπηρετεῖ τῇ τοῦ κυρίου ἐνεργείᾳ ἔνθεν καὶ τότε ἄνθρωπον ἀνέλαβεν, ἵνα δι' αὐτοῦ ὑπηρετήσῃ τῷ θελήματι τοῦ πατρός. καὶ πάντοτε ἄνθρωπον ὁ φιλάνθρωπος ἐνδύεται θεὸς εἰς τὴν ἀνθρώπων σωτηρίαν, πρότερον μὲν τοὺς προφήτας, νῦν δὲ τὴν ἐκκλησίαν . . . Der »Leib« des Soter wird parallelisiert mit der ἐκκλησία, und einen ἄνθρωπος zieht der φιλάνθρωπος θεός an: die Kirche der Gnostiker. Deutlicher, aber mit anderen Erklärungsversuchen verbunden, ist der Gedanke in *Exc. ex Theod.* 42: Ὁ Σταυρὸς τοῦ ἐν πληρώματι Ὅρου σημεῖόν ἐστιν· χωρίζει γὰρ τοὺς ἀπίστους τῶν πιστῶν ὡς ἐκεῖνος τὸν κόσμον τοῦ πληρώματος· διὸ καὶ τὰ σπέρματα ὁ Ἰησοῦς διὰ τοῦ σημείου ἐπὶ τῶν ὤμων βαστάσας εἰσάγει εἰς τὸ πλήρωμα . ὃ μοι γὰρ τοῦ σπέρματος ὁ Ἰησοῦς λέγεται, κεφαλὴ δὲ ὁ Χριστός . ὅθεν εἴρηται· »ὃς οὐκ αἴρει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ μοι, οὐκ ἔστι μου ἀδελφός.« ἦρεν οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπερ ὁμοούσιον ἦν τῇ ἐκκλησίᾳ. Die Kirche trägt das Kreuz, weil sie das σῶμα Ἰησοῦ ist. Die Gnostiker bilden den Leib ihres Erlösers oder wie *Exc. ex Theod.* 26_1 sagt: Τὸ ὁρατὸν τοῦ Ἰησοῦ ἡ Σοφία καὶ ἡ ἐκκλησία ἦν τῶν σπερμάτων τῶν διαφερόντων, ἣν ἐστολίσατο (!) διὰ τοῦ σαρκίου, ὥς φησιν ὁ Θεόδοτος . . Nach Exc. ex Theod. 1 ist das σαρκίον ja das πνευματικὸν σπέρμα, d. h. die pneumatische Masse, aus der die pneumatischen Menschen gestaltet werden. »Die Ἐκκλησία ist auch hier der Leib Christi wie bei Paulus, oder sein Fleisch, wie in 2. Clem. 14_3« (K. Müller S. 198 Anm. 3). Wie bei den Valentinianern »zu dem Anthropos, der sich siegreich aus der Materie erhob . . . . die Gemeinde der Pneumatiker, die ihm auf diesem Wege folgt« (Bousset, Hauptprobleme

S. 340) gehört, so sind auch, aber nicht so deutlich, bei den Mandäern mit dem Erlöser der »Stamm der Seelen«, die Gläubigen, verbunden. Adakas, der verborgene Adam, ist die Seele, aber auch »das Haupt der Generationen«[1], des Stammes der Seelen, der — präexistent — bis zum Ende der Welt die Erde belebt[2]. Mandā d Haijē und Enoš steigen mit der Schar der Gläubigen empor, ebenso Adam am Ende der Welt (LG I, 2 S. 16 vgl. Bultmann ZNW 1925 S. 136). Sein Ende ist ihr Ende, weil sie selbst er sind. —

Nach Reitzenstein (JEM S. 49_2; S. 108_2; S. XI) findet sich eine ähnliche Anschauung auch bei Philo, *de conf. lingu.* 41 S. 146 ff.; *quaest. in genes.* I, 18; *de plant.* 32 ff. Der εἷς ἄνθρωπος, der πρωτόγονος λόγος Adam, ist der Vater der πνευματικοί (= ὁρατικοί). Von hier ist nicht weit zu den ἄνθρωπος-Spekulationen von 1. Kor. 15 einerseits[3] und der Bezeichnung des γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας als ὁ τοῦ θεοῦ παῖς im *corp. herm.* XIII S. 341 bzw. 345 andrerseits. Hierher gehören auch die seltsamen Ausführungen im *Testamentum Abrahae* S. 92[4]. Der Protoplastos ist das Haupt der Generationen und, weil sie alle von ihm stammen, ihr zukünftiger Richter.

---

[1] Vgl. Reitzenstein JEM S. 49. Bemerkenswert ist auch, daß *Vohu Manō*, der (nach *Vîdevdad XIX* 31) nach dem Ueberschreiten der *Činvat*brücke durch die Seelen diese in Empfang nimmt, in späterer Zeit eine Bezeichnung für die Gläubigen und ihre Gemeinde im allgemeinen ist (v. Wesendonk S. 193).

[2] Ebenso ist Hibil, der oft den Erlöser vertritt, das »Haupt des ganzen Stammes«. Vgl. Mand. Lit. S. 41; S. 106.

[3] Beachte besonders V. 16; 20—22; 44—50. Vgl. Reitzenstein JEM S. 107 ff.

[4] Der Text lautet: Der Richter ist υἱὸς Ἀδὰμ τοῦ πρωτοπλάστου, ὁ ἐπιλεγόμενος Ἄβελ καὶ κάθηται . . . . κρῖναι πᾶσαν τὴν κτίσιν . . . διότι εἶπεν ὁ θεός· Ἐγὼ οὐ κρίνω ὑμᾶς, ἀλλὰ πᾶς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου κριθήσεται· τούτου χάριν αὐτῷ δέδωκεν κρίσιν κρῖναι τὸν κόσμον μέχρι τῆς μεγάλης καὶ ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας. καὶ τότε . . . γίνεται τελεία κρίσις καὶ ἀνταπόδοσις . . . ἣν οὐδεὶς δύναται ἀνακρῖναι. πᾶς γὰρ ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πρωτοπλάστου γεγέννηται
καὶ διὰ τοῦτο ἐνταῦθα πρῶτον ἐκ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ κρίνονται.
. . . . . ἐκ [τοῦ] τοιούτου ἄνου κρίνεται. *rec. A*
καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ . . .
. . . . . .

Die Ueberlieferung ist nicht in Ordnung. Mir scheint ursprünglich die Rezension *A* zu sein; denn nur ihre Begründung hat im Zusammenhang einen Sinn. Der eigentliche Text stellt ein Mißverständnis auf Grund des Namens Abel dar, den der Richter trägt. Und Abel fungiert ja, wie sich zeigen wird, in gewissen Kreisen zugleich als Protoplast. Vielleicht liegt aber überhaupt nur eine leicht mögliche Verlesung vor, gefördert durch eben diese Anschauung, daß der Protoplast Abel ist. Die ursprüngliche Lesart wäre dann die: Abel ist der Richter. Gott hat ihm das Amt übergeben. Denn jeder Mensch soll von »dem Menschen« (ἐξ Ἀνθρώπου) ge-

Allein durch die aus der mandäischen Literatur vorgelegten Stellen ist nur der allgemeine Gedanke der engen Zusammenge-

---

richtet werden. Es folgt nach einem Zwischensatz (noch einmal) die Begründung: jeder Mensch ist aus dem Protoplasten (d. i. dem Anthropos) geboren, deswegen wird er von demselben Anthropos gerichtet.

Schon H. Weinel hat im Eucharisterion für Gunkel (S. 170 f.) auf einen Zusammenhang mit Joh. $5_{22.27}$ fragend aufmerksam gemacht. Ich glaube in der Tat, daß sich ein solcher erweisen läßt.

Das υἱὸς ἀνθρώπου von Joh. 5_{27} bildete schon immer eine Schwierigkeit für die Auslegung. Zahn wollte es gar mit »Menschenkind« übersetzen. Der »Menschensohn« der Synoptiker kann es, abgesehen davon, daß sein Vorkommen im Joh. Ev. nicht bezeugt ist, nicht sein, da sonst statt der Begründung eine Tautologie innerhalb des Satzes zustande käme. Denn der synopt. Menschensohn ist an und für sich der Richter. Andrerseits zeigt die Tatsache, daß der Artikel bei ἄνθρωπος fehlt — hier das einzigemal im Joh. Ev.! —, die mythologische Bedeutung des Wortes im Sinne eines Eigennamens. Man muß demnach verstehen: und er gab ihm Vollmacht zu richten, weil er der Sohn des Anthropos ist. Doch bleibt auch offen: weil er der Ἄνθρωπος ist. Dann ist die Situation dieselbe wie im *Testam-Abr.* Man stelle zusammen:

Test. ἐγὼ οὐ κρίνω ὑμᾶς, ἀλλὰ πᾶς ἄνθρωπος	Joh. 5_{22} οὐδὲ . . . ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν
ἐξ Ἀνθρώπου κριθήσεται	δέδωκεν τῷ υἱῷ.
Zwischenstück.	Zwischenstück.
πᾶς γὰρ ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πρωτο-	V. 27) καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρί-
πλάστου γεγέννηται καὶ διὰ τοῦτο	σιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς Ἀνθρώπου
ἐνταῦθα . . . . ἐκ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ	ἐστίν. (= Abel)
ἐκ (τοῦ) τοιούτου ἄνου (= Abel)	
κρίνονται.	
κρίνεται.	

Im Joh. Ev. ist die Begründung unverständlich (ob man υἱὸς Ἀνθρώπου, also = Abel, oder υἱὸς ἀνθρώπου als einen Begriff, der darum auch wieder Abel sein könnte, liest.) In der *rec. A* des *Test.* ist die Begründung noch gegeben. Im Joh. Ev. ist sie, die auf der Identität der Menschen mit dem Protoplasten beruht, unterdrückt (V. 27) oder umgebogen (V. 22). Freilich ist sie auch in *A* (und erst recht in dem Haupttext) nicht ursprünglich. Denn der Sinn muß der gewesen sein, daß in dem Protoplasten, als der Summe der anderen Menschen, diese gerichtet werden. Dieser Gedanke wurde dann dort, wo Adam oder Abel als Richter angesehen wurden, in nicht mehr verstandenem Sinn zur Begründung ihrer Richterschaft (gegenüber Gottes Richterschaft) verwendet. Diese Stufe finden wir im *Test. Abr.* und in Joh. 5. Beide Texte sind auf Grund der gemeinsamen Anschauung von Abel als dem Richter überarbeitet und dann in den eigenen Zusammenhang eingereiht worden. Diese Vermutungen können drei Beobachtungen stützen:

1. Die Aussage vom übergebenen Richteramt findet sich in beiden Texten nach je einem Zwischenstück wiederholt.

2. In Joh. 5 ist V. 27—29 ein fremder Bestandteil, zu dem auch V. 22 gehört. Es ist in ihnen von einer anderen φωνή, einem anderen ἀκούειν τῆς φωνῆς αὐτοῦ,

hörigkeit, wenn nicht der Identität der Summe der Gläubigen mit ihrem Erlöser erwiesen, aber nicht der spezielle Begriff des Gesandten als σῶμα oder — doch das mit Einschränkung — als κεφαλή und der Gläubigen als σῶμα oder als μέλη. Immerhin wird die Zusammengehörigkeit bzw. Identität der Gläubigen mit dem Erlöser dadurch begründet, daß sie mit ihm zu einem ἄνθρωπος verbunden sind oder zu ihm in einem Generationenverhältnis stehen. Die Begriffe σῶμα, κεφαλή, μέλη im angegebenen Sinn tauchen erst wieder im Manichäismus auf. Das kann zwar nicht an dem höheren Alter der mit ihnen verbundenen Vorstellung, aber doch wohl an deren spezifisch »iranischen« Herkunft irre machen.

Im Manichäismus ist die »Seele« = der Inbegriff aller Seelen = »der (innere) Mensch« oder Urmensch (Reitzenstein, Vorchristl. Erlös. *Kyrkohistorisk Årskrift* 1922 S. 106 f.). Der ἄνθρωπος ist ein Teil der Gottheit, Stamm der Seelen, die mit ihm und in ihm in die Welt herabgekommen sind, und mit ihm und in ihm einst zu Gott zurückkehren (Reitzenstein ebendort S. 109). Der göttliche Mensch ist Ormuzd, und seine 5 Glieder, die wieder sein Selbst sind, werden von ihm erlöst (*M 2r* Reitzenstein MBHG S. 27). In *M 7*, dem Zarathustrafragment, heißt das Selbst — wenn R's Deutung stimmt — »mein Körper« und ist die Summe der Gläubigen, die

von anderen νεκροί, überhaupt von einer anderen κρίσις und ἀνάστασις als im übrigen 5. Kapitel die Rede. Es ist jüdisch-realistische Eschatologie gegenüber der »vergeistigten« des Johannesevangeliums und dieselbe wie im *Testamentum Abrahami*. Auch ist der Anschluß von V. 27 mit καί und nochmaligem ἔδωκεν schwerfällig.

3. Der Richter im *Test. Abr.* ist Abel. In Lc. 11_{51}, Mt. 23_{35} erscheint er als der erste Märtyrer und der erste Gesandte der Weisheit. Reitzenstein MBHG S. 43 Anmerkung 1 hat auf den Zusammenhang mit dem Hibil der Mandäer aufmerksam gemacht und Greßmann ZKG NF *IV* S. 169 hat ihm zugestimmt. Auch sonst ist Hibils-Abels Rolle bei den Mandäern beachtenswert. Er tritt in Parallele zu Mandā d Haijē: Mand. Lit. S. 146. 276 f. Er ist der erste himmlische Täufer: Mand. Lit. S. 19. 51. 54. 60, auf den die Anweisungen des Rituals zurückgehen (S. 59 u. a.). Er ist der Erwecker S. 173, der Geleiter vom Zöllnerhaus weg S. 103, der Bote unter den Uthras S. 248, das »Haupt des Stammes« S. 41. 106, wie Adam selbst. (Vgl. Asc. Jes. 9_7; Schatzhöhle S. 10.). Sollte es ein Zufall sein, daß Abel im *Test. Abr.* und bei den Mandäern eine so große Rolle spielt, daß das *Test. Abr.* und das Joh. Ev. enge Berührungen zeigen, und daß endlich wiederum Joh. Ev. und Mandäer sich äußerst nahe stehen? — Sind die angeführten Vermutungen richtig, so wird man sich der Möglichkeit nicht entziehen können, in dem dem *Test. Abr.* zugrunde liegenden Text auch eine Quelle (oder ein solcher Quelle verwandtes Stück) des Johannesevangeliums für diesen Abschnitt zu sehen. — Der Herausgeber des *Test. Abr.* setzt den ursprünglichen Bestand ins 2. Jahrh. n. Chr. und läßt es in judenchristlichen Kreisen entstanden sein. Zum 3. Punkt vgl. unten Anm.: Hibil = Abathur = Richter.

das Gottwesen anredet (Reitzenstein JEM S. 3, Gedanken S. 367). Ist die Seele — sie kann hier mit »Körper« wechseln — erlöst und mit dem Erlöser vereinigt, so ist dieser der »neue Gott« (Vorchristl. Erlösung S. 109).

Doch brauchen wir uns nicht auf diese unsicheren Texte zu verlassen. In der Nähe des Ignatius und unabhängig vom Epheserbrief des NTs gibt die 17. Ode Sal. die Anschauung wieder. V. 14 heißt es:

»Sie (die Gefangenen) empfingen meinen Segen und wurden lebend, sie scharten sich zu mir und wurden erlöst.
Denn sie wurden meine Glieder und ich ihr Haupt.«

6. Kapitel. Christus und die ἕνωσις der Kirche.

Eine Ergänzung, die uns weiterführen kann, bietet *Act. Joh.* c. 100 S. 201. In der mystagogischen Belehrung, die die Stimme des Herrn dem Johannes auf dem Oelberg zuteil werden läßt, heißt es nach einer Ausführung über das Kreuz: ὁ δὲ περὶ τὸν σταυρὸν ⟨οὐ⟩[1] μονοειδὴς ὄχλος ἡ κατωτικὴ φύσις ὑπάρχει . καὶ οὓς ὁρᾷς ἐν τῷ σταυρῷ, εἰ καὶ μίαν μορφὴν οὐκ ἔχουσιν, οὐδέπω τὸ πᾶν τοῦ κατελθόντος συνελήφθη μέλος . ὅταν δὲ ἀναληφθῇ Ἀνθρώπ⟨ου⟩[1] φύσις καὶ γένος προσχωροῦν ἐπ' ἐμὲ φωνῇ τῇ ἐμῇ πειθόμενον, ὁ[1] νῦν ἀκούων με σὺν τούτῳ γεν⟨ν⟩ήσεται[1], καὶ οὐκέτι ἔσται ὃ νῦν ἐστιν . ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῶν, ὡς κἀγὼ νῦν · μέχρι γὰρ μήπω ἴδιόν μου λέγει ⟨σ⟩εαυτὸν τοῦτο οὔκ εἰμι, ὅ εἰμι . ἐὰν δέ με ἀκούσῃς, ἀκούων καὶ σὺ μὲν ⟨ᾗ⟩[1] ὡς κἀγώ, ἐγὼ δὲ ὃ ἤμην ἔσομαι, ὅταν σ⟨ὺ⟩ ὡς ἐγὼ παρ' ἐμαυτῷ · παρὰ γὰρ ⟨ἐμοῦ⟩ τοῦτο εἶ. τῶν οὖν πολλῶν ἀμέλει καὶ τῶν ἔξω τοῦ μυστηρίου καταφρόνει · γίνωσκε γάρ με ὅλον παρὰ τῷ πατρὶ καὶ τὸν πατέρα παρ' ἐμοί. Der noch nicht (!) gleich gestaltete Haufen um das Kreuz ist die untere Natur. Der Haufen in dem Kreuz ist die »obere« Natur, sind die Gnostiker. Gleiches εἶδος oder μίαν μορφήν erlangen sie, wenn das letzte Glied des herabgekommenen Urmenschen gesammelt und hinaufgenommen wird. Nur wenn der angeredete Gnostiker sich als solches Glied, als dem Erlöser zu eigen erkennt und bekennt, und mit ihm vereint wird, wird dieser (der Erlöser) wieder werden, was er war.

Es ist dieselbe Anschauung, wie sie uns in den *Exc. ex Theod.* in der Hauptsache in zwei Varianten vorliegt. *Exc. ex Theod.* 26: Τὸ ὁρατὸν τοῦ Ἰησοῦ ἡ Σοφία καὶ ἡ Ἐκκλησία ἦν τῶν σπερμάτων τῶν

[1] So ist zu lesen.

διαφερόντων, ἣν ἐστολίσατο διὰ τοῦ σαρκίου, . . . τὸ δὲ ἀόρατον ⟨τὸ⟩ ὄνομα, ὅπερ ἐστὶν ὁ υἱὸς ὁ μονογενής. ὅθεν ὅταν εἴπῃ »ἐγώ εἰμι ἡ θύρα«, τοῦτο λέγει, ὅτι μέχρι τοῦ ὅρου οὗ εἰμι ἐγὼ ἐλεύσεσθε οἱ τοῦ διαφέροντος σπέρματος · ὅταν δὲ καὶ αὐτὸς εἰσέρχηται, καὶ τὸ σπέρμα συνεισέρχεται αὐτῷ εἰς τὸ πλήρωμα διὰ τῆς θύρας συναχθὲν καὶ εἰσαχθέν. Verschieden von den Johannesakten ist hier nur die (spätere) Unterscheidung von Ἰησοῦς und υἱὸς μονογενής, entsprechend der von σαρκίον und ὄνομα, und die Betonung des Horos als Grenze, bis zu der die Pneumatiker, die Ἐκκλησία, gelangen. Uebereinstimmend ist die Bezeichnung der letzteren als σῶμα Christi und die Aussage, daß beide nur zusammen in das πλήρωμα, woher sie gekommen, eintreten können[1] [2]. Dazu stelle man *Exc. ex Theod.* 35: Ὁ Ἰησοῦς, »τὸ φῶς« ἡμῶν, ὡς λέγει ὁ ἀπόστολος, ἑαυτὸν »κενώσας«, τουτέστιν ἐκτὸς τοῦ Ὅρου γενόμενος . . . ἐπεὶ ἄγγελος ἦν τοῦ πληρώματος, τοὺς ἀγγέλους τοῦ διαφέροντος σπέρματος συνεξήγαγεν ἑαυτῷ · καὶ αὐτὸς μὲν τὴν λύτρωσιν ὡς ἀπὸ τοῦ πληρώματος προελθὼν εἶχεν, τοὺς δὲ ἀγγέλους εἰς διόρθωσιν τοῦ σπέρματος ἤγαγεν · ὡς γὰρ ὑπὲρ μέρους δέονται καὶ παρακαλοῦσι καὶ δι' ἡμᾶς κατεχόμενοι, σπεύδοντες εἰσελθεῖν, ἄφεσιν ἡμῖν αἰτοῦνται, ἵνα συνεισέλθωμεν αὐτοῖς · σχεδὸν γὰρ ἡμῶν χρείαν ἔχοντες, ἵνα εἰσέλθωσιν, ἐπεὶ ἄνευ ἡμῶν οὐκ ἐπιτρέπεται αὐτοῖς . . ., εἰκότως ὑπὲρ ἡμῶν δέονται. Jesus, der ἄγγελος τοῦ πληρώματος führt um des in der Welt befindlichen σπέρμα (= Gnostiker) willen die Engel mit sich, von denen jeder zu einem Gnostiker gehört[3]. Sie können, solange sie nicht miteinander vereint sind, nicht ins πλήρωμα zurück. Diese Engel waren ursprünglich eine Einheit und sind der Gnostiker wegen zerteilt worden um nach deren μόρφωσις wieder als Einheit ins Pleroma einzugehen. So heißt es noch *Exc. ex Theod.* 36: Ἐ ν ἑ ν ό τ η τ ι μέντοι γε π ρ ο ε β λ ή θ η -

---

[1] Vgl. *Exc.* 42, oben S. 93, und *Exc.* 58: ὁ μέγας ἀγωνιστὴς Ἰησοῦς [. . .] ἐν ἑαυτῷ δυνάμει τὴν ἐκκλησίαν ἀναλαβών, τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητὸν . . [ε] ἀνέσωσεν καὶ ἀνήνεγκεν ἅπερ ἀνέλαβεν, wo auch der Begriff ἀναλαβεῖν mit *Act. Joh.* c. 100 gemeinsam ist.

[2] Die Zusammengehörigkeit von Pneumatiker und Erlöser drückt sich auch so aus, daß Christus als der Sohn der gefallenen Sophia = Pneumatiker außerhalb des Pleroma geboren, als das bessere Teil in dieses hinaufeilt (*Exc.* 23. 32. 33. 44), um als Soter wiederzukehren und ihr die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν καὶ ἴασιν τῶν παθῶν zu bringen (*Exc.* 45. Iren. I 4_5). Ueber die Identität dieses Christus-Soter mit dem Anthropos vgl. Bousset, Hauptprobl. S. 265 f. S. 342. Vgl. auch S. 264 eine andere Variation der Gnostiker von Iren. I 30_{12}.

[3] Zur Zusammengehörigkeit des Gnostikers mit seinem Engel vgl. Iren. I $13_{3.6}$; 14_1.

σαν οἱ ἄγγελοι ἡμῶν, φασίν, εἷς ὄντες, ὡς ἀπὸ ἑνὸς προελθόντες. ἐπεὶ δὲ ἡμεῖς ἦμεν, οἱ μεμερισμένοι, διὰ τοῦτο ἐβαπτίσατο ὁ Ἰησοῦς, τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι, μέχρις ἡμᾶς ἑνώσῃ αὐτοῖς εἰς τὸ πλήρωμα, ἵνα ἡμεῖς, οἱ πολλοὶ ἓν γενόμενοι, [οἱ] πάντες τῷ ἑνὶ τῷ δι' ἡμᾶς μερισθέντι ἀνακραθῶμεν[1].

Auf diesem Hintergrunde ist nicht nur *Act. Joh.* c. 100, sondern auch Ignatius Trall. 11 $_2$ zu verstehen. Wir sind zu Christus gerufen als seine Glieder. »Denn es kann das Haupt nicht χωρὶς γεννηθῆναι[2] ohne die Glieder, da Gott ἕνωσις verheißen hat, die er selbst ist.« Auch Magn. 7 $_2$ wird deutlicher: συντρέχετε . . . ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα[3]. Es liegt im Hintergrund die Vorstellung von dem einen Christus, der wie der ἄγγελος des πλήρωμα bei den Valentinianern, als einer hervorbrach, um wieder als einer mit seinen gesammelten Gliedern, den Gläubigen in der ἐκκλησία, zurückzuweichen in die ἕνωσις, die Gott selbst ist[4].

Von hier aus wird auch die Betonung der ἕνωσις, ἑνότης und ὁμόνοια bei Ignatius anschaulich. Schon bei dem ersten Zusehen muß es auffallen, daß die Begriffe ἑνότης, ἕνωσις, sowie ἑνοῦσθαι von den AVV nur Ignatius verwendet, und daß ἕνωσις (und ἑνοῦσθαι) auch im NT nicht, ἑνότης nur an zwei charakteristischen Stellen, Eph. 4 $_3$ und 4 $_{13}$, vorkommt. Bei Ignatius dagegen sind sie Grundbegriffe seines religiösen Denkens. Eindringlich ist seine Mahnung zur Einheit der Gläubigen. Vgl. Eph. 1 $_3$; 2 $_2$; 3 $_2$; Magn. 1 $_2$; 6 $_2$;

[1] Hängt hiermit auch Pastor *Hermae Sim. IX* 12 $_8$ τούτων . . τῶν ἀγγέλων τῶν ἐνδόξων οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς τὸν θεὸν ἄτερ αὐτοῦ (dem Sohn Gottes) zusammen? Darf man auch Hebr. 2 $_{10}$ f. vergleichen?

[2] Das γεννηθῆναι kann geboren und wiedergeboren werden heißen. Vgl. *Act. Joh.* c. 100 S. 201 $_6$; Naassenerpredigt, Reitzenst. Poim. S. 95 c. 27 Z. 2 u. 3 v. u.

[3] Bemerkenswert ist, daß die ἕνωσις sich bei Ignatius auf Gott hin verschiebt. Ein Nachklang derselben Vorstellung ist Aphraates S. 103. »Christus . . . er wohnet bei vielen, da er doch nur einer ist, und bei den Gläubigen hin und her, weil sie von ihm stammen«.

[4] Ebenso bekommt Philad. 9 $_1$: αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται . . . καὶ ἡ ἐκκλησία. πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ von Exc. 26 her Licht. Christus ist die Türe zum Vater, sofern durch ihn hindurch und mit ihm zusammen die Erzväter, Propheten (die ἐσώθησαν ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες! Philad. 5 $_2$) und die Kirche in die ἕνωσις Gottes gebracht werden. Zum Ausdruck θύρα für den Erlöser vgl. Bultmann ZNW 1925 S. 134 f. Ferner *Acta Petri* c. 20 S. 68 $_{11}$ und *Test. domini I* 28 S. 61: *Ipse est pastor, introitus, janua, via, vita, medicina, cibus, potus et iudex noster.*

7_1; 7_2; 13_2; Trall. 2_2; 2_3; 6_1; 12_2; 13_2; Philad. 2_1; 3_2; 6_2; 9_2; Smyrn. 7_2; 8_1; Polyc. 4_2; 6_1; Philad. 7_2: τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε. Polyc. 1_2: τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον. Philad. 8_1: Ignatius selbst ist ein ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος[1]. Die ephesinische Kirche nennt er Eph. *inscr.*: ἄτρεπτον ἡνωμένῃ καὶ ἐκλελεγμένῃ (mit *S* und *Lightf.* auf ἐκκλησίᾳ bezogen), was von hier aus eine Bestätigung der obigen (S. 85) Erklärung ihrer Attribute sein kann. Die Gläubigen werden angeredet als τοὺς ἐνκεκραμένους (τῷ ἐπισκόπῳ) ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ (Eph. 5_1)[2]. Daß die Gnostiker eins werden sollen mit Christus um ihm anzuhängen, ist bis auf das Wort ἐν- (ἀνα-) κραθῆναι in *Exc. ex Theod.* 36 gesagt[3]. Der Gläubigen irdische Einheit wird ja auch hergestellt εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας (Magn. 6_2), also als Abbild und Hinweis auf die himmlische ἕνωσις. — Für ἑνότης verweise ich auf den wiederholten Ausdruck ἑνότης θεοῦ (Philad. 8_1; 9_1; Smyrn. 12_2; Polyc. 8_3) und auf so charakteristische Stellen wie Eph. 4_2: καὶ οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χοροὶ γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα θεοῦ λαβόντες ἐν ἑνότητι, ᾄδετε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ καὶ ἐπιγινώσκῃ δι' ὧν εὖ πράσσετε, μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. χρήσιμον οὖν ἐστίν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχετε. Die Einheit der Gemeinde hat ihre Wirklichkeit in der Bewegung des Kultus, genauer: im Kultlied, im Hymnus. Sie wird als Gemeinde in ihrer συμφωνία erkannt, sofern diese ihr εὖ πράσσειν ausmacht, ihren Kultus konstituiert und sie als μέλη — ist das Wort doppelsinnig gemeint? — Χριστοῦ ausweist. In der ὁμόνοια und der

[1] Gleich dem Gnostiker in *Act. Joh.* c. 100. Vgl. *Act. Thom.* c. 15 S. 121_9 ff. . . ὁ σεαυτὸν κατευτελίσας ἕως ἐμοῦ καὶ τῆς ἐμῆς σμικρότητος, ἵνα ἐμὲ . . . ἑνώσῃς σεαυτῷ. Vgl. S. 265_7 f.; 266_1; 283_{18}; 164_{14}.

[2] Von dieser Vorstellung der realen Verbundenheit der Glieder mit dem σῶμα, der Glieder als das σῶμα Χριστοῦ, her ist auch Smyrn. 8_2 zu verstehen: ὥσπερ, ὅπου ἂν ᾖ Ἰησοῦς Χριστός, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία· »wo Jesus Christus ist, dort ist die gesamte (gesammelte; die Kirche καθ' ὅλον) Kirche«. Dabei darf man nicht (wie z. B. *Bruston* S. 236) modern umdeuten: wo Christen sind, da ist die Kirche. Denn die καθολικὴ ἐκκλησία ist das σῶμα Χριστοῦ, und wo er ist, ist die Kirche; nicht aber ist er, wo wir sind.

[3] In Eph. 5_1 liest *Lightfoot* mit *g* (gg *C*) ἀνακεκραμένους. Zum Wort selbst vergleiche man das Fragment aus dem Johanneskommentar des Herakleon (Stieren, Iren. Bd. II S. 950), wo neben ἕνωσις: ἀνάκρασις ἡ πρὸς πλήρωμα steht. Vgl. auch *Exc. ex Theod.* 32_3: ἐκράθη (der Christus, der ins Pleroma entwichen ist), ὥσπερ τοῖς ὅλοις, οὕτω δὲ καὶ τῷ Παρακλήτῳ. Nicht zufällig ist auch Ign. Smyrn. 3_2: κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι.

σύμφωνος ἀγάπη (= Agape!) wird ja — und das ist wörtlich zu verstehen — Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται (14_1; vgl. S. 104 Anm. 1 unten). Vgl. ferner zu ἑνότης Eph. 5_1; 14_1; Philad. 2_2; $3'_2$; 5_2. Für ὁμόνοια [1] vgl. Philad. *inscr.*: ἡδρασμένη ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ; Magn. 6_1; 15_1; Eph. 4_1f.; 13_1; Trall. 12_2; Philad. 11_2.

Hervorgerufen sind diese Mahnungen und die Betonung der Einigung der Gemeinde natürlich durch die geschichtliche Lage des Kampfes gegen eine Bedrohung durch Häresien. Aber die Begründung der Forderungen erwächst aus einem Gedanken, der die ontologische Einheit der Kirche voraussetzt, die selbst wiederum — wenn überhaupt — nur durch den Hinweis auf Gottes und Christi Einheit und Einigkeit als notwendig erwiesen wird, so daß die Folgerung besteht (vgl. z. B. Eph. 3_2; 4_1): ihr müßt Einheit halten, weil Einheit besteht. Die Begründung liegt also allein in einem vorausgesetzten metaphysisch-religiösen Sachverhalt, den Ignatius mit den ihm von einer Gnosis, wie sie *Act. Joh.* c. 100 und die »valentinianischen« Texte zeigen, überkommenen Begriffen und Vorstellungen zu umschreiben versucht [2].

Auch der Terminus μερισμός (μερίζειν) ist beachtenswert. Außer an zwei Stellen im Hebräerbrief im gewöhnlichen Sinn (μερίζειν öfter, aber nicht als technischer Begriff) findet er sich im NT nicht, bei den AVV nur bei Ignatius und zwar hier, wie in *Exc. ex Theod.* 36 im Gegensatz zur ἑνότης. Und daß dabei ein spezifisch technischer

[1] In *Act. Thom.* c. 34 S. 152_4: Jesus — τὸν τῆς ἀληθείας υἱόν, συγγενῆ ὄντα τῆς ὁμονοίας.

[2] Dabei ist zu beachten, daß der Sachverhalt selbst sich dem Ignatius anders darstellt als der valentinianischen Gnosis oder der Gnosis überhaupt. Aber wie er sich ihm darstellt, was also z. B. die Gleichsetzung der pneumatischen mit der irdischen Kirche bedeutet, kann hier nicht erörtert werden. Jedenfalls verkennt sie v. d. Goltz S. 77 f. von einer psychologischen »Erklärung« des Kirchengedankens her gründlich. Das zeigt schon sein Urteil, bei Ignatius läge »ein wirklicher Fehler« vor; nichtsdestoweniger wird der »Fehler« bereitwillig durch ebensolche psychologischen Erwägungen entschuldigt. — Unterbleiben muß auch an dieser Stelle die Untersuchung der Fragen, welcher Art und wie begründet die erwähnte Identität ist, welchen Sinn die Unterordnung unter die kirchliche Autorität bei Ignatius gewinnt, warum der Ausdruck der einheitlichen Bewegung der Gemeinde sich im Kultus und dessen einzelnen Verrichtungen: Sakrament, Gebet, Hymnus, Verkündigung und Liebesdienst, vollzieht. Solche Ueberlegungen bedürfen erst einer Begriffsuntersuchung im einzelnen nach der Seite hin, was mit dem jeweiligen Begriff gemeint ist; diese Arbeit gehört aber in eine Darstellung der Theologie des Ignatius. Für den Kultus hat Wetter, Altchristl. Liturgien I (und II) Einiges gesagt, wenn sich auch mit J. Kroll, Hymnodik S. 49 Anm. 1 der Eindruck behaupten läßt, »als wenn W. alles zu sehr auf eine Fläche aufgetragen hätte«.

GOLDBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION
Pacific School of Religion Berkeley, Calif.

Gebrauch vorliegt, zeigt Philad. 3 $_1$: οὐχ ὅτι παρ' ὑμῖν μερισμὸν εὗρον, ἀλλ' ἀποδιϋλισμόν, wo μερισμός absolut genommen ist im Gegensatz zum spezifisch »valentinianischen« Begriff des ἀποδιϋλισμός, der der ἕνωσις gleichgeachtet wird (vgl. oben S. 86). Auch Magn. 6 $_2$: μηδὲν ἔστω ἐν ὑμῖν, ὃ δυνήσεται ὑμᾶς μερίσαι, ἀλλ' ἑνώθητε . . . εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας weist auf den ursprünglichen Sinn hin: wenn die Gnostiker zerspalten sind, können sie nicht in das πλήρωμα einziehen, wo ἑνότης herrscht. So können auch die Gläubigen der Kirche nicht gerettet werden, wenn sie sich durch die Häretiker »spalten« lassen, da Gott ἕνωσις will und ist; οὗ δὲ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργή, θεὸς οὐ κατοικεῖ (Philad. 8 $_1$; vgl. noch Philad. 2 $_1$; 7 $_2$; und Philad. 7 $_2$; Smyrn. 7 $_2$: μερισμοί, wo der Plural die vollständige Umwertung des Begriffes zeigt).

7. Kapitel. Das πάθος Christi und die Kirche.

Um eine weitere gemeinsame Vorstellung innerhalb der besprochenen Kreise, deren Zeugen einerseits Ignatius, andrerseits die *Exc. ex Theod.* und Johannesakten waren, zu erweisen, müssen wir zu *Acta Joh.* c. 96—101 noch *Acta Andreae* c. 14 (*Martyr. Andr. prius*) und *Acta Petri* (*Verc.*) c. 37—39 S. 90 ff. hinzunehmen und kurz besprechen. In allen drei Texten ist das vorgetragene Geschehen als Mysterium bezeichnet; ebenso ist der Vortrag als eine Mysterienmitteilung zu betrachten, »die ein Jünger vom Meister und ein Mensch von Gott erfährt« (*Act. Joh.* 199 $_{18}$ f.). Im Mysterium wird τὰ περὶ Χριστοῦ γεγονότα καὶ τὸ ὅλον τῆς σωτηρίας ὑμῶν μυστήριον offenbart (*Act. Petr.* S. 92 $_{14}$ f.). In der Schlußparänese werden nicht nur die Anwesenden und »jetzt Hörenden«, sondern auch die μέλλοντες ἀκούειν angesprochen (ebendort S. 96 $_4$).

Das Mysterium aber ist folgendes: Das Kreuz (bzw. Lichtkreuz) ist dem Erlöser gleich oder ist der Erlöser selbst, so daß er auch dessen Epitheta trägt (*Act. Joh.* S. 200 $_{17}$ ff.). Es zeigt den »oberen Logos« an (*Act. Andr.* S. 54 $_{25}$), ist der Logos (*Act. Petr.* 96 $_{13}$). Es ist jedenfalls nicht das Kreuz aus Holz, das die ἔξω τοῦ μυστηρίου Stehenden (*Act. Joh.* S. 201 $_{11}$) nur erblicken, und der auf dem Kreuz, der eigentlich nicht auf dem Kreuz ist, dessen Stimme man nur hört, ist nicht der, wofür ihn die Menge hält (S. 200 $_{22}$; *Act. Petr.* S. 92 $_7$ ff.). Das eigentliche Kreuz ist ein anderes. Es hat im wesentlichen zwei Aufgaben: es ist 1. der διορισμὸς πάντων (*Act. Joh.* S. 200 $_{11}$), ὁ διαπηξάμενος τὰ πάντα λόγῳ καὶ διορίσας τὰ ἀπὸ γενέσεως καὶ κατωτέρω (S. 200 $_{17}$ f.), und es ist 2. die »sichere

ἀναγωγή der aus Unstätem heraus Gefestigten« (S. 200 $_{12}$), das μηχάνημα σωτηρίας τοῦ ὑψίστου (*Act. Andr.* S. 55 $_{4}$), die Festigung εἰς ἕν (*Act. Joh.* S. 200 $_{18}$ f.). Es ist in der Welt gefestigt, ἵνα τὰ ἄστατα στηρίξῃ (*Act. Andr.* S. 54 $_{23}$ f.) und den κόσμον συναγάγῃ εἰς ἕν (S. 55 $_{2}$). Im Kreuz wird der ungestaltete Haufen zu einer μορφή und ἰδέα zusammengefaßt (*Act. Joh.* S. 199 $_{21}$ f; 201 $_{2}$ f.); es selbst gestaltet das »Ungestaltete« zur μορφὴ συνέσεως (*Act. Andr.* S. 55 $_{8}$).

Eine andere Vorstellung tritt in den *Acta Petri* noch hinzu. Der Apostel, der mit dem Kopf nach unten an das Kreuz geheftet ist, stellt den Ἄνθρωπος (= das Menschengeschlecht) dar[1], dessen Herabstieg in die Materie den Kosmos in seine unter veränderten Vorzeichen erfolgte Bewegung brachte und die Entstehung des φαινόμενον bewirkte, das voller Irrtum ist. Man läßt ab von dieser πρώτη πλάνη, wenn man »umkehrt« zum Kreuz Christi, das der τεταμένος λόγος ist und die ἐπιστροφή bewirkt. Denn in einer zweiten Ausführung, die ein (apokryphes) Wort des »Geistes« auslegt, ist es noch einmal gesagt: der λόγος = Christus ist das Holz. Die φύσις = ἦχος ist das πλάγιον, der Nagel ist die ἐπιστροφὴ καὶ μετάνοια des Menschen. Wie an dem aufrecht stehenden Holz vermittels des Nagels der Querbalken haftet, so haftet der Apostel = Anthropos durch die Kreuzigung, die seine Umkehr bedeutet, am Stauros = Christus, und so ist die φύσις durch die ἐπιστροφή an Christus, den λόγος, gebunden. Dieser Erlösungsvorgang hat seine Parallele wieder in der »valentinianischen« Gnosis. Den Horos, der auch Σταυρός, Λυτρωτής, Καρπιστής, Ὁροθέτος, Μεταγωγεύς heißt (Iren. I 3 $_{1}$; vgl. *Exc. ex Theod.* 22 $_{4}$) und ἐκτὸς τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους . . . τὰ ὅλα bewacht (Iren. I 2 $_{2}$), δύο ἐνεργείας ἔχειν αὐτὸν ἀποφαινόμενοι (die Valentinianer), τὴν ἑδραστικὴν καὶ τὴν μεριστικήν· καὶ καθὰ μὲν ἑδράζει καὶ στηρίζει, Σταυρὸν εἶναι, καθὸ δὲ μερίζει καὶ διορίζει, Ὅρον . . . (Iren. I 3 $_{5}$). Und in demselben Kapitel wird des Horos Tätigkeit an Hand einer Auslegung von Mt. 3 $_{12}$ (Lc. 3 $_{17}$) kurz beschrieben: πτύον γὰρ ἐκεῖνον τὸν Σταυρὸν ἑρμηνεύουσιν εἶναι, ὃν δὴ καὶ ἀναλίσκειν τὰ ὑλικὰ πάντα, ὡς ἄχυρα πῦρ· καθαίρειν δὲ τοὺς σωζομένους, ὡς τὸ πτύον τὸν σῖτον. Es ist das καθαίρειν, das dem στηρίζειν entspricht. Für die ὑλικά tritt innerhalb des Systems die Sophia ein[2], der letzte Aeon des Pleroma. Diese, von Verlangen nach der Schau des Vaters erfüllt (ἐνθύμησις, πάθος), gerät in die Gefahr,

[1] Vgl. die kürzere Zusammenfassung in der mystagogischen Rede des Philippus in *Act. Phil.* c. 140 S. 74 $_{4}$—76 $_{3}$.

[2] Vgl. zum folgenden besonders K. Müller S. 207 ff.

sich in seiner Unermeßlichkeit zu verlieren. Als sie an den Horos, den Grenzwächter des πλήρωμα, stößt, wird sie von ihm »gefestigt« und belehrt, daß der Vater ἀκατάληπτος ist. Derselbe Vorgang wiederholt sich innerhalb des Systems noch zweimal. An die Stelle des Σταυρός tritt der »obere Christus« oder »obere Logos«, dann der Jesus-Soter, an die Stelle der Sophia die »untere Sophia« (= Achamoth), dann die Pneumatiker, das σπέρμα. Und an der unteren Sophia wiederholt sich zweimal ein und derselbe Vorgang: die gestaltlose Masse der Enthymesis der oberen Sophia, die bei deren »Festigung« ausgeschieden wurde, wird vom »oberen Christus« zum persönlichen Wesen geformt, indem dieser sich über den Grenzpfahl ausdehnt und nach seinem Werk sich wieder zurückzieht (Iren. I 4_1). Dann folgt eine zweite Gestaltung: die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν. Die Achamoth wendet sich voll Verlangen dem zu, der ihr die Gestalt gegeben hat, und gerät dadurch in πάθη. Aber ihre ἐπιστροφή hat keinen Erfolg, da sie infolge der πάθη vom Horos nicht ins πλήρωμα eingelassen wird. Auf ihr Flehen hin wird ihr der παράκλητος, der σωτήρ, gesandt. Κἀκεῖνον μορφῶσαι αὐτὴν μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν, καὶ ἴασιν τῶν παθῶν ποιήσασθαι αὐτῆς (I 4_5; vgl. *Exc. ex Theod.* 45). Wir haben in beiden Vorgängen, die sich ähnlich noch ein drittes Mal wiederholen, eine genaue Parallele zu dem Mysterium der oben wiedergegebenen Apostelakten; oder vielmehr: das dort geheimnisvoll angedeutete wirkliche Geschehen, das der Gnostiker allein erkennt, ist das in den oberen Sphären, dem τόπος τῆς ἀναπαύσεως (*Act. Joh.* S. 200_{23} f.) prototypisch sich abspielende Ereignis des Falles und der Erlösung des Ἄνθρωπος oder seiner Glieder, bzw. der Sophia und ihres Samens[1]. Bei den Valentinianern sowohl, wie in den Apostel-

[1] Vgl. noch *Act. Joh.* c. 102 S. 202_6 ff.: τοῦτο μόνον κρατύνων ἐν ἑαυτῷ, ὅτι συμβολικῶς πάντα ὁ κύριος ἐπραγματεύσατο καὶ οἰκονομικῶς εἰς ἀνθρώπ⟨ων⟩ ('Ανθρώπου?) ἐπιστροφὴν καὶ σωτηρίαν· und Iren. I 7_2: ἔπαθε δὲ λοιπὸν . . . ὁ ψυχικὸς Χριστός, καὶ ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας . . . ἵν' ἐπιδείξῃ αὐτοῦ ἡ μήτηρ τὸν τύπον τοῦ ἄνω Χριστοῦ, ἐκείνου τοῦ ἐπεκταθέντος τῷ Σταυρῷ καὶ μορφώσαντος τὴν 'Αχαμὼθ μόρφωσιν τὴν κατ' οὐσίαν . . . Und wie das σπέρμα der Sophia, die irdische Kirche der Pneumatiker, ἀντίτυπον τῆς ἄνω ἐκκλησίας ist (Iren. I 5_6) und in ihrem »Amen« das gemeinsame, einheitliche Tönen der Aeonen, das bei der ἀποκατάστασις τῶν ὅλων eintritt, wiedergibt, so ist bei Ignatius Magn. 6_2 die ἑνότης der Gemeinde εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας, und sie singt als ein Chor, σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, in der »Tonart Gottes«. (Siehe S. 101 [im Text] vgl. Dölger, *Sol. Salutis* S. 92 Anm. 1). Vgl. auch Apokalypse des Zosimus bei *James*, Ap. Abr. S. 127: καὶ πάλιν, ὅταν φάλλωσιν οἱ ἄγγελοι ἄνω, ἡμεῖς ὄντες κάτω ὑπακούομεν αὐτῶν, καὶ πάλιν ἡμεῖς ψάλλομεν, καὶ αὐτοὶ ὑπακούουσιν

akten ist σταυρός = λόγος = Christus. Wird das Kreuz in den Apostelakten mit dem Logos oder Christus identifiziert, so wird diese Identifikation bei den Valentinianern durch die gleiche Tätigkeit der beiden Parallelgestalten in verschiedenen Stufen innerhalb des ὅλον ausgedrückt. In beiden Texten gibt es eine doppelte Tätigkeit des Σταυρός: διορίζειν und στηρίζειν, wobei die letztere die μόρφωσις bewirkt. Der κατωτικὴ φύσις, dem ὄχλος, μίαν μορφὴν μὴ ἔχων, entspricht die Substanz, die sich durch die ἐνθύμησις der oberen Sophia gebildet hat, die ἄμορφος καὶ ἀνείδεος (Iren. I 2 4) ist. In den Apostelakten ist die μόρφωσις noch eine einfache — ist sie ja auch nichts anderes als die Sammlung der Glieder des Urmenschen oder als die ἕνωσις bei Ignatius —; die μορφή, die der Haufen und auch der Einzelne erlangt, ist die des Gnostikers. Die μορφὴ συνέσεως (*Act. Andr.* S. 55 8) ist die μορφὴ κατὰ γνῶσιν. Vorher aber muß der Mensch »umkehren« (ἐπαναδραμεῖν) zum σταυρός — oder die φύσις zur ἐπιστροφή sich aufmachen —, welcher ist der λόγος τεταμένος, genau wie bei den Valentinianern es zur ἐπιστροφή zum Χριστός kam, der sich über das Kreuz ausdehnte[1].

Diese Feststellungen bestätigen die Vermutung Boussets (Hauptprobl. S. 343)[2], daß »der Horos . . . in irgendeinem, im valentinianischen System aufgegangenen System eine bedeutsame und mehr für sich stehende Rolle gespielt habe«, und auch Boussets, von ihm selbst anderwärts erwiesene Behauptung, daß der Christus der Valentinianer und der Ἄνθρωπος der Gnosis identisch sind (ebendort S. 265). Für unseren jetzigen Zusammenhang ergibt sich aber aus der Beobachtung einer v o r dem valentinianischen S y s t e m gelegenen Gnosis, die sich in ursprünglicherer Form in den apokryphen Apostelakten zeigt, das Recht, diese Texte als zeitlich dem Ignatius nahestehend für dessen Verständnis zu verwenden.

Die Verwandtschaft der angeführten Schriften läßt sich aber noch an einem weiteren Gedanken aufzeigen, der uns wieder zu Ignatius zurückbringen kann. Wie das Kreuz des Mysteriums nicht

---

ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καὶ οὕτως ἀναμέσον ἡμῶν καὶ τῶν ἀγγέλων ἀνέρχεται ἡ δοξολογία τῆς ὑμνολογίας. Und zur selben Stunde, wo oben die Seele vor Gott niederfällt, fallen auch wir nieder. καὶ ὅτε ἀπέρχεται εἰς τὸν ὡρισμένον τόπον, καὶ ἡμεῖς ἀπερχόμεθα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πληροῦντες τὴν εὐχαριστίαν κυρίου.

[1] Vgl. *Act. Philippi* c. 129 S. 58 f. Johannes sagt zu dem mit dem Kopf nach unten gekreuzigten Philippus und zu Bartholomäus, dem ἐκτεταμένον εἰς τὸν τοῖχον τοῦ ἱεροῦ· Τὸ μυστήριον τοῦ κρεμασθέντος ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἔσται μεθ' ὑμῶν. Alles ist in solcher Sprache voll geheimer Hinweise.

[2] Vgl. auch die Vermutung von C. Barth S. 85 f.

das aus Holz verfertigte ist, und wie der Christus nicht der irdische Jesus ist, so ist das Leiden, das der Herr auf Erden leidet (oder das der Apostel am Kreuze nachleidet), nicht das wirkliche Leiden. *Joh. Act.* c. 101 S. 201[1] dient dazu, diesen Gedanken in verschiedenen Wendungen auszusprechen: Z. 19 ff.: ἀκούεις με παθόντα καὶ οὐκ ἔπαθον, μὴ παθόντα καὶ ἔπαθον· νυγέντα καὶ οὐκ ἐπλήγην· . . . καὶ ἁπλῶς ἃ ἐκεῖνοι λέγουσιν περὶ ἐμοῦ ταῦτα μὴ ἐσχηκέναι, ἃ δὲ μὴ λέγουσιν ἐκεῖνα πεπονθέναι. Nur der Gnostiker sieht die Wahrheit: νόησον οὖν με . . . λόγου αἷμα, λόγου τραῦμα, . . . λόγου πάθος . . . πῆξιν . . . θάνατον . . . Es ist des Logos Leiden, des »Menschen« Leiden[2], dessen Erkenntnis das »Nichtleiden« schafft (198 $_{22}$ f.), weil mit ihr ja das Leiden der ὁρμή ein Ende hat. Denn es ist das πάθος der Sophia, das der Myste (siehe unten Teil III), und das der Mystagoge, in diesem Falle der λόγος = Ἄνθρωπος, leidet. Das πάθος der Sophia aber besteht in der ζήτησις des πατήρ (Iren. I 2 $_1$), in dem irrenden Suchen, das durch das Verweilen in dem κένωμα außerhalb des πλήρωμα und durch die Sehnsucht nach dem φῶς verursacht wird (I 4 $_1$). Doch die Valentinianer reden selbst schon, wenn auch unklarer, von dem πάθος des Erlösers. Nach Iren. I 7 $_2$ (siehe oben S. 104 Anm. 1) hat nur der ψυχικὸς Χριστὸς καὶ ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας . . . wirklich gelitten. Aber der Nebensatz ἵνα ἐπιδείξῃ . . . meint wohl ursprünglich, daß sein »Leiden« auf das des oberen Christus hinweise. Erst von der Psy-

---

[1] Auch *Act. Petri* c. 37 S. 92 $_6$ ff. ist das Leiden des Apostels, das er am Kreuz leidet, nicht das wirkliche »Leiden«, sondern nur dessen Demonstration κατὰ⟨τὸ⟩ τοῦ Χριστοῦ πάθος.

[2] Vgl. *Act. Joh.* c. 96 S. 198 $_{16}$, wo zu schreiben ist: ὅτι σόν (σοῦ ?) ἐστιν τὸ τοῦ Ἀνθρώπου πάθος ὃ μέλλω πάσχειν. — Den erwähnten Gegensatz hat Wetter I S. 112 ff. und S. 126 f. mißverstanden. Denn nicht das im Kultus sich vollziehende Drama ist dem »historischen« Geschehen des Leidens Christi gegenübergestellt, sondern das letztere wird überhaupt geleugnet und die Mysten auf eines jenseits der φαινόμενα hingewiesen. So ist es auch falsch, den Ignatius und die Johannesakten (vgl. S. 113 bei W.) in diesem Punkte in eine Linie zu rücken. Wohl vollzieht sich bei beiden im Kultus immerfort das Leiden und Sterben Christi (vgl. unten Teil III), aber die Frage ist, welcher Art das Leiden ist: das sarkische des irdischen Christus oder das mythologische des himmlischen Stauros. Man zweifelt in den Johannesakten freilich nicht an der Realität des Leidens, d. h. an einem wirklichen Geschehen, aber man erkennt die Realität des Leidens nicht an, d. h. das sarkische Geschehen des im Kulte wiederholten Vorganges. Und deswegen heißt es: λόγου . . . αἷμα . . λόγου πάθος, nicht aber, wie Wetter meint, um auszudrücken, daß »alles . . ., was ihm (Jesus) hier passiert« »λόγου« ist, »d. h. wohl, daß es durch Wort, im Hymnus, nur geistig aufgeführt wird« (S. 113 W. I).

chologie her, die nur an der ψυχή, die zu dem Demiurgen gehört (Iren. I 7_2), und an dem σῶμα die πάθη haften läßt, wird eine Veränderung der Stauros = Anthroposvorstellung erfolgt sein. Deutlicher ist *Exc. ex Theod.* 67_4: δι' ἣν (wegen der ἄνω γυνή und ihrer Schöpfung) καὶ ὁ κύριος κατῆλθεν, ἀπὸ μὲν τοῦ πάθους ἡμᾶς ἀποσπάσων, ἑαυτῷ δὲ εἰσποιησόμενος[1] und *Exc. ex Theod.* 76_1: ὡς οὖν ἡ γέννησις τοῦ σωτῆρος γενέσεως ἡμᾶς καὶ Εἱμαρμένης ἐξέβαλεν, οὕτως καὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ πυρὸς ἡμᾶς ἐξείλετο καὶ τὸ πάθος πάθους, ἵνα κατὰ πάντα ἀκολουθήσωμεν αὐτῷ. Doch gehört *Exc. ex Theod.* 76_1 nicht zur eigentlich »valentinianischen« Quelle des Clemens und auch bei *Exc. ex Theod.* 67_4 läßt sich das bezweifeln. Doch wie dem sei, die Uebereinstimmungen der beiden gnostischen Kreise ist auch hier überzeugend. In beiden ist das eigentliche Leiden das der mythologischen Gestalt, der Sophia = des Anthropos, und besteht in dem Fernsein von der Vollendung, in dem Weg zur Gestaltung. Und auch hier erweisen sich die zitierten Apostelakten (und m. E. *Exc. ex Theod.* 67_4 und 76_1) als die älteren. Wie sie noch kein System der πάθη kennen[2], sondern πάθος das mit dem Aufenthalt in der Welt der Materie gegebene Leiden der Erlösergestalt ist, so ist es auch noch klar mit dem Ἄνθρωπος, der der Christus ist (bzw. mit dem κύριος in historischer Gestalt in *Exc. ex Theod.* 67_4 und 76_1), verbunden. Und am Rande dieser Kreise und in der Auseinandersetzung mit ihnen steht Ignatius, und mit ihnen im Hintergrund wird man seine Ausführungen richtig verstehen. So ist Trall. 11_2: »in seinem Leiden ruft er (Christus) uns (durch sein Kreuz) zu sich, die wir seine Glieder sind,« in dem nun bekannten Sinn zu begreifen. In Christi Leiden am Kreuz vollzieht sich die Sammlung der Glieder des Ἄνθρωπος. Ebenso erklärt sich das: καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Smyrn. 1_1, im Zusammenhang mit dem: καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί, ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ θεομακαρίστου αὐτοῦ πάθους, und dem:

[1] Vgl. *Testam. domini kopt.* (Römische Quartalschrift I S. 336.): *Ita, domine Jesu Christe, qui largitus es nobis impassibilitatem per passiones tuas (!) . . . ne (permittas) spiritum nostrum declinare a te in servitutem passionum* (nicht, wie Wetter I S. 82 korrigieren will: *diaboli*).

[2] Man wird bei den Valentinianern doch an eine Herübernahme der Vierzahl der stoischen πάθη und bei ihrer Systematik an das Vorbild der griechisch-stoischen denken müssen. Freilich beruht die »Vorstellung dieser πάθη nicht auf dem philosophischen Begriff der ‚Leidenschaft'« (Reitzenstein, Psyche S. 63), aber ein ursprünglich (syrisch?-)gnostischer Terminus wurde bei den Valentinianern griechisch übertüncht und systematisiert (anders Reitzenstein, Psyche S. 57 u. 63).

ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν, Smyrn. 1_2; 2_1. Die Gläubigen (die ἐκκλησία) sind an das Kreuz geheftet der gestaltete Haufen. Von Christus, der Frucht des Kreuzes[1], sind sie, d. h. von seinem Leiden; denn mit ihm und in seinem Leiden sind sie gekreuzigt und dadurch gerettet, ebenso wie der Apostel in den *Acta Petri* als gefallener Urmensch an das Kreuz gebunden die Rettung des Ἄνθρωπος darstellt und vollzieht, und wie die obere φύσις, die die μέλη des κατελθόντος κυρίου ist, ihre μορφή im Kreuz erlangt, und wie der Apostel Andreas vom Kreuz sich »aufnehmen« läßt, um die ζωή zu erreichen. In solchen Leiden ist die ἐκκλησία »geeint und auserwählt« (Eph. *inscr.*), sie, »der Erbarmen widerfahren und die aufgerichtet ist in göttlicher Einheit, voll unaufhörbaren Jubels in dem Leiden unseres Herrn« (Philad. *inscr.*; vgl. Trall. *inscr.*). So hat, wer aus der Einheit fällt — da das Leiden die Einheit bewirkt und in ihm sich die Einigung vollzieht —, keine »Uebereinstimmung«, keinen »Anteil« (οὐ συγκατατίθεται) mit dem πάθος des Herrn[2] (Philad. 3_3).

Doch ist dieses »Leiden« ein πάθος ἀληθινόν (Eph. inscr.), καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν (Smyrn. 2_1), im Gegensatz zu dem δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, das die Irrlehrer behaupten (Smyrn. 2; Trall. 10; zum ἀληθῶς vgl. noch Eph. 7_2; Magn. 11; Trall. 9; Smyrn. 1_2). Es ist das »echte Leiden«, wie es dem Ignatius und anderen in ihren παθήματα widerfährt (Smyrn. 5_1), und wie es für Christus natürlich ist, da der Herr σαρκοφόρος ist (Smyrn. 5_1), ja sogar nach seiner

---

[1] So mit *Lightfoot* S. 291. Das wird bestätigt durch den Gebrauch von Καρπιστής für den Horos oder Stauros bei den Valentinianern (Iren. $I\,2_4$; 3_1) und durch den Satz in *Act. Andr.* c. 14 S. 55_5 f.: ὦ σταυρὲ ἐπὶ γῆς φυτευθείς καὶ τὸν καρπὸν ἐν οὐρανοῖς ἔχων. Dieselbe Vorstellung vom Kreuz als Baum herrscht ja auch Trall. 11_2 und steht dort in enger Beziehung zu der Anschauung des seine Glieder sammelnden Ἄνθρωπος. Erinnern wir uns der oben nachgewiesenen Vorstellung des Gesandten oder des Urmenschen als eines Baumes und seiner Gläubigen als Sprossen oder Zweige, so wird die Möglichkeit der seltsamen Ineinssetzung des Kreuzes, das ja wiederum mit dem Anthropos und Christus identisch sein kann, mit einem Baum verständlich. Sie wird gefördert sein durch die Auslegung des ξύλον τῆς ζωῆς als Kreuz. (Beispiele siehe bei *Lightfoot* S. 291 und Schatzhöhle S. 62). Aber von ihr aus ergab sich noch nicht die Gleichung: die Gläubigen = Zweige des Kreuzes oder Christi = seine Frucht. Moderne Auslegung, die mit Hilfe unsinnlicher Bilder einer erweichten Erbauungssprache als Frucht des Kreuzes das Leiden betrachtet (Bauer S. 265), hilft natürlich nicht weiter. — Daß die Vorstellung vom Kreuz als Baum (als ξύλον τῆς ζωῆς) in die altchristliche Kunst eingedrungen ist, zeigt K. v. Sybel ZNW XIX S. 85/91; XX S. 93.

[2] Vgl. μετανοεῖν εἰς τὸ πάθος Smyrn. 5_3.

Auferstehung ἐν σαρκί ist, so daß die Apostel ihn betasten konnten (Smyrn. 3)[1]. Es ist deutlich, daß bei Ignatius eine Polemik gerade gegen die Kreise[2] vorliegt, die wir in den besprochenen Texten

[1] Die Realität zu erweisen, dient auch die Betonung des αἷμα Christi Philad. *inscr.*; Smyrn. 1_1; 3_2 *L*; 6_1; (Trall. 8_1). Sie hat direkt nichts mit der in verschiedenen Variationen vorliegenden, aus dem alttestamentlichen Opfergedanken entstandenen »Bluttheologie« von Hebr.; Barnabasbrief; Apoc. Joh.; ntl. Eph. 1_7; Kol. 1_{20}; Rö 3_{25}; 5_9; 1. Petr. $1_{2.\ 19}$; aber auch Johannesev. 19_{34}; 1. Joh. 5_6 ff. zu tun. Vgl. Syr. Schatzhöhle S. 64 u. ö.; Lobges. des Thomas, Hennecke Hdb. S. 593 ö. Anders begründet ist die sakramentale Auffassung von αἷμα bei Ign. Eph. 1_1; Rö. 7_3; Philad. 4_1. Vgl. Joh. $6_{52—58}$; Justin Apol. I 66; *Act. Thom.* c. 158 S. 268_2 ff.; (c. 133 S. 240_6 ff.). Auch Dölger Ichthys II S. 253. 255 ff.

[2] Ob und wie weit die Häretiker in Magn. 8—11; Philad. 5—9 verschieden von denen in Eph. Trall. Smyrn. sind, ist eine umstrittene Frage. Vgl. Zahn S. 360 ff.; *Lightf.* S. 363 f.; v. d. Goltz S. 153 (83) und Rackl S. 108 Anm. 2 u. 3. Bauer S. 240 meint im »Doketismus und Judaismus« zwei Seiten einer Häresie zu erblicken. C. Schmidt, Gespräche S. 394 Anm. 1 will zwei verschiedene Sekten erkennen. Er hat mit seiner Behauptung, Magn. c. 11; Phil. 8_2; 9_2 seien nicht polemisch, recht, und das δ τινες ἀρνοῦνται in Magn. 9_1 ist, wie wir oben S. 47 Anm. sahen, nicht antidoketisch gemeint. Ueberdies erscheinen die »Judaisten« Magn. 10_2 f.; Philad. 7_1 f. als Glieder der Gemeinde, wie Ignatius auch mit ihnen disputiert (Philad. 8), was er gegenüber den Doketen mindestens für die Gemeinde nicht für erlaubt hält (Smyrn. 4_1; 7_2). Auch ist seine Polemik gegen die letzteren ungleich schärfer. — Zur Charakteristik der judenchristlichen Strömungen innerhalb der Gemeinden würde viel das richtige Verständnis von Philad. 8_2 beitragen. Die Stelle ist oft behandelt worden. Schon Daniel Heinrich Herings (»Neue Abhandlungen über eine merkwürdige Stelle in dem Briefe des hl. Ignatius an die Philadelphier und über den bisherigen Streit wegen der Apokalypse« Breslau im Verlag Joh. Ernst Meyers 1783) zählt, S. 18, 12 (11) verschiedene Meinungen seiner Vorgänger auf und hat damals schon eine abenteuerliche Meinung widerlegt, die S. Reinach in »*Anatolian Studies . . .*« 1923 von neuem vertritt: ἀρχεῖα = *official documents as stored up in tabularia*, unter dem Hinweis darauf, daß die Heilstatsachen von Philad. 8_2 freilich nicht in den Archiven gestanden haben können, da sie ja nach Eph. 19 dem Fürsten dieser Welt verborgen geblieben sind (!). Und Herings hat damals schon angenommen, was heute allgemein Geltung hat: ἀρχεῖα (bzw. ἀρχαῖα) sind die alttestamentlichen Urkunden. — Als Vermutung sei geäußert: ἀρχεῖα oder ἀρχαῖα sind Offenbarungsbücher, auf die sich einige Leute in der Gemeinde berufen. (So wie es von den »Χαλδαῖοι« in der sogenannten Naassenerpredigt [Reitzenstein, Poimandres S. 84 Anm. 7] heißt: ζητοῦσι δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν γραφῶν, ἀλλὰ . . . ἀπὸ τῶν μυστικῶν). Sie benutzen ja auch das Aegypterevangelium! Vgl. Anm. 8. Ignatius entgegnet der Sondergruppe in der Gemeinde im Disput: γέγραπται. Sie antworten: πρόκειται, nämlich: τὰ ἀρχαῖα, sie sind älter, sind vorzuziehen (vgl. Herings S. 19). Doch ist fraglich, ob πρόκειται sich in dieser Bedeutung behaupten läßt, obwohl es die *rec. longior* an dieser Stelle (Funk II S. 186) so gebraucht. — Zur Hypothese würde noch die Lesart von *g*: αὐθεντικά statt ἄτικτα passen, im Sinne von πνευματικόν, göttlich. Vgl. 2. Klem. 14_3 und ἡ αὐθεντία Poim. I § 2; Iren. I 26_1; I 30_{14}.

vor uns haben. Und man darf zur Feststellung der von ihm angegriffenen Häretiker nicht solche in erster Linie heranziehen, nach deren Lehren Jesus ein »*phantasma*« gewesen ist oder sein Leiden ein Scheinleiden, sofern ein anderer oder nur der ψυχικὸς Χριστός gelitten hat, wobei im Grunde das Leiden überhaupt geleugnet werden soll, sondern solche, die wohl ein πάθος des Christus lehrten, aber nicht ein sarkisches, ein »echtes«, sondern ein mythologisches. »Schein« ist das Leiden des Herrn auf der Erde in den Augen der Irrlehrer, sofern es innerhalb der »φαινόμενα« (vgl. *Act. Petri* c. 37 S. 92 $_{7}$ f.)[1] geschieht, und auf ein dem Gnostiker allein erkennbares Ereignis nur hinweist. Dem stellt Ignatius das sarkische, geschichtliche Leiden als das ἀληθινὸν πάθος gegenüber. Und umgekehrt ist *Acta Joh.* c. 99 S. 200 $_{19-25}$ eine Polemik gegen großkirchliche Kreise, wie Ignatius sie vertritt. Und betont letzterer die σάρξ Christi aufs nachdrücklichste, so wird dem Christus in *Act. Joh.* c. 103 S. 202 $_{13}$ f. in gewisser Absichtlichkeit τοῦτο τὸ σῶμα abgestritten. Und hier haben die von W. Bauer S. 239 angeführten Parallelen als weitere Erläuterung des Doketismus ihr Recht[2]. Tritt ja auch des Ignatius ἀληθῶς der Auflösung aller Heilstatsachen in Mythen durch die Gegner entgegen.

8. Kapitel. Die μηχανή Christi.

Noch an einem letzten Punkte wollen wir den Gedanken der Einheit der Kirche und der im σῶμα Christi zusammengefaßten Gläubigen, wie er bei Ignatius vorliegt, verfolgen. Auch hier bedarf es eines längeren Umweges.

In den *Acta Archelai* c. 7. 8. 9. (S. 9 f. Bees.) heißt es (Turbo, der Gesandte Manis spricht):

1 VII. 1 Εἰ τὴν τοῦ Μάνη πίστιν θέλετε μαθεῖν, παρ' ἐμοῦ ἀκού-
2 σατε συντόμως. οὗτος δύο σέβει θεοὺς ἀγεννήτους, αὐτοφυεῖς, ἀϊ-
3 δίους, ἕνα τῷ ἑνὶ ἀντικείμενον· καὶ τὸν μὲν ἀγαθόν, τὸν δὲ πονηρὸν

[1] Vgl. *Act. Petri* c. 37 S. 92 $_{10}$ ff.: παντὸς αἰσθητηρίου χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, παντὸς φαινομένου, μὴ ὄντος ἀληθοῦς. πηρώσατε ὑμῶν τὰς ὄψεις ταύτας, πηρώσατε ὑμῶν τὰς ἀκοὰς ταύτας, χωρίσατε τὰς πράξεις τὰς ἐν φανερῷ.

[2] Dazu: »Apokrypher Korintherbrief« Kl. Texte Nr. 12. S. 11 $_{16}$; 17 $_{16}$. Für Marcion vgl. Harnack [2] S. 124 Anm. 5; 125 f. Für die Mandäer vgl. Brandt, Religion S. 147 f. (RG I = Lidzb. S. 29 $_{32}$ ff.); S. 165 Anm. 1. Für die Manichäer vgl. *Acta Archelai* c. 8 S. 12 (Bees.), auch c. 54 S. 80; c. 58 S. 84. Für Mandäer und Manichäer vgl. Reitzenstein MBHG S. 75; zum Ganzen auch C. Schmidt, Gespräche S. 298 und 368, der auch den Zusammenhang zwischen den Johannesakten und Ignatius bemerkt und mit Recht die *Epistola apost.* auf die Seite des Ignatius stellt.

εἰσηγεῖται, φῶς τῷ ἑνὶ ὄνομα θέμενος καὶ τῷ ἑτέρῳ σκότος· [καὶ τοῦ μὲν φωτὸς εἶναι μέρος τὴν ἐν ἀνθρώποις ψυχήν, τοῦ δὲ σκότους τὸ σῶμα καὶ τὸ τῆς ὕλης δημιούργημα.] μίξιν δὲ ἤτοι σύγκρασιν τοῦτον λέγει γεγονέναι τὸν τρόπον, ἀπεικάζων τοὺς δύο τῷδε τῷ παραδείγματι, καθάπερ δύο βασιλεῖς ἀντιμαχόμενοι πρὸς ἀλλήλους, ὄντες ἀπ' ἀρχῆς ἐχθροὶ καὶ ἀνὰ μέρος ἑκάστου τὰ ἴδια ἔχοντος. κατὰ δὲ σύστασιν τὸ σκότος ἐπελθὸν ἐκ τῶν ὁρίων αὐτοῦ προσεμαχήσατο τῷ φωτί. γνόντα δὲ τὸν ἀγαθὸν πατέρα τὸ σκότος ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐπιδεδημηκός, προβάλλειν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν, λεγομένην μητέρα τῆς ζωῆς, καὶ αὐτὴν προβεβληκέναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, ⟨οὗτος δὲ?⟩ τὰ πέντε στοιχεῖα. εἰσὶ δὲ ἄνεμος, φῶς, ὕδωρ, πῦρ καὶ ὕλη. καὶ ταῦτα ἐνδυσάμενον ὡς πρὸς κατασκευὴν πολέμου, κατελθεῖν κάτω καὶ πολεμῆσαι τῷ σκότει. οἱ δὲ τοῦ σκότους ἄρχοντες ἀντιπολεμοῦντες αὐτῷ ἔφαγον ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, [ὅ ἐστιν ἡ ψυχή.] II τότε δεινῶς ἐθλίβη ἐκεῖ κάτω ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ σκότους, καὶ εἰ μὴ εὐξαμένου εἰσήκουσεν ὁ πατὴρ καὶ ἀπέστειλεν ἑτέραν δύναμιν προβληθεῖσαν ὑπ' αὐτοῦ, λεγομένην ζῶν πνεῦμα, καὶ εἰ μὴ κατελθὼν δέδωκεν αὐτῷ δεξιὰν καὶ ἀνήνεγκεν ἐκ τοῦ σκότους, πάλαι ἂν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος κατεχόμενος ἐκινδύνευσεν. [ἔκτοτε οὖν κατέλειψε κάτω τὴν ψυχήν,] καὶ διὰ τοῦτο Μανιχαῖοι ἐὰν συναντήσωσιν ἀλλήλοις, δεξιὰς διδόασιν ἑαυτοῖς σημείου χάριν, ὡς ἀπὸ σκότους σωθέντες· ἐν γὰρ τῷ σκότει πάσας τὰς αἱρέσεις εἶναι λέγει.

VIII. Τότε τὸ ζῶν πνεῦμα ἔκτισε τὸν κόσμον, καὶ αὐτὸ φορέσαν ἑτέρας τρεῖς δυνάμεις, κατελθὸν ἀνήνεγκε τοὺς ἄρχοντας καὶ ἐσταύρωσεν ἐν τῷ στερεώματι, ὅ ἐστιν αὐτῶν σῶμα, ἡ σφαῖρα. Τότε πάλιν τὸ ζῶν πνεῦμα ἔκτισε τοὺς φωστῆρας, [ἅ ἐστι τῆς ψυχῆς λείψανα,] καὶ οὕτως ἐποίησε τὸ στερέωμα κυκλεῖσαι. καὶ πάλιν ἔκτισε τὴν γῆν εἰς εἴδη ὀκτώ. [ὁ δὲ Ὠμοφόρος κάτω βαστάζει, καὶ ἐπὰν κάμῃ βαστάζων, τρέμει, καὶ σεισμοῦ αἴτιος γίνεται παρὰ τὸν ὡρισμένον καιρόν. τούτου ἕνεκα τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἀπέστειλεν ὁ ἀγαθὸς πατὴρ ἐκ τῶν κόλπων εἰς τὴν καρδίαν τῆς γῆς καὶ εἰς τὰ ταύτης κατώτατα μέρη, ὅπως αὐτῷ τὴν προσήκουσαν ἐπιτιμίαν δῷ. καὶ ὁσάκις ἂν σεισμὸς γένηται, ἢ τρέμει κάμνων ἢ ἀντιφέρει εἰς τὸν ἕτερον ὦμον.] τότε τοίνυν καὶ ἡ ὕλη ἀφ' ἑαυτῆς ἔκτισε τὰ φυτά, καὶ συλωμένων αὐτῶν ἀπό τινων ἀρχόντων, ἐκάλεσε πάντας τοὺς τῶν ἀρχόντων πρωτίστους καὶ ἔλαβεν ἀπ' αὐτῶν ἀνὰ μίαν δύναμιν καὶ κατεσκεύασε τὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ τὴν ἰδέαν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου ἐκείνου καὶ ἔδησε τὴν ψυχὴν ἐν αὐτῷ. αὕτη ἐστὶ τῆς συγκράσεως ἡ ὑπόθεσις. III ὅτε δὲ εἶδεν ὁ πατὴρ ὁ ζῶν θλιβομένην τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι, εὔσπλαγχνος ὢν καὶ ἐλεήμων, ἔπεμψε τὸν υἱὸν αὐτο

τὸν ἠγαπημένον εἰς σωτηρίαν τῆς ψυχῆς. [διὰ γὰρ ταύτην τὴν πρόφασιν καὶ τὴν τοῦ Ὠμοφόρου ἀπέστειλεν αὐτόν. καὶ ἐλθὼν ὁ υἱὸς μετεσχημάτισεν ἑαυτὸν εἰς ἀνθρώπου εἶδος· καὶ ἐφαίνετο τοῖς ἀνθρώποις ὡς ἄνθρωπος, μὴ ὢν ἄνθρωπος, καὶ οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν γεγεννῆσθαι.]

ἐλθὼν οὖν ποιεῖται τὴν δημιουργίαν πρὸς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν καὶ μηχανὴν συνεστήσατο ἔχουσαν δώδεκα κάδους, ἥ τις ὑπὸ τῆς σφαίρας στρεφομένη, ἀνιμᾶται τῶν θνησκόντων τὰς ψυχὰς καὶ ταύτας ὁ μέγας φωστὴρ ταῖς ἀκτῖσι λαβὼν καθαρίζει, καὶ μεταδίδωσι τῇ σελήνῃ, καὶ οὕτως πληροῦται τῆς σελήνης ὁ δίσκος, ὁ παρ' ἡμῖν προσαγορευόμενος· πλοῖα γὰρ ἤτοι πορθμεῖα εἶναι λέγει τοὺς δύο φωστῆρας. εἶτα ἐὰν γεμισθῇ ἡ σελήνη, μεταπορθμεύει εἰς ἀπηλιώτην, καὶ οὕτως ἀπόκρουσιν ποιεῖται, τοῦ γόμου ἐλαφρυνομένη· καὶ οὕτω πληροῖ τὸ πορθμεῖον καὶ πάλιν ἀπογομοῖ ἀνιμωμένων ὑπὸ τῶν κάδων τῶν ψυχῶν, ἄχρις οὗ τὸ ἴδιον αὐτοῦ μέρος σώσει τῆς Ψυχῆς. [τῆς γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ πατρὸς οὐσίας πᾶσαν ψυχὴν καὶ πᾶν κινούμενον ζῶον μετέχειν λέγει]. τῆς οὖν σελήνης μεταδιδούσης τὸν γόμον τῶν ψυχῶν τοῖς αἰῶσι τοῦ πατρός, παραμένουσιν ἐν τῷ στύλῳ τῆς δόξης, ὃς καλεῖται ἀ⟨ν⟩ὴρ ὁ τέλειος. ὁ δὲ ἀ⟨ν⟩ὴρ οὗτος στύλος ἐστὶ φωτός, ἐπειδὴ γέμει ψυχῶν τῶν καθαριζομένων. αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία, δι' ἧς αἱ ψυχαὶ σώζονται.

Ign. Eph. 9$_1$ . . . ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρός, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν. $_2$ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, . . .

IX. Ἡ δὲ τοῦ ἀποθανεῖν τοὺς ἀνθρώπους ἐστὶ πάλιν αὕτη· παρθένος τις ὡραία κεκοσμημένη, πιθανὴ πάνυ, συλᾶν ἐπιχειρεῖ τοὺς ἄρχοντας τοὺς ἐν τῷ στερεώματι . . . ἀνενεχθέντας καὶ σταυρωθέντας, φαινομένη δὲ τοῖς ἄρρεσι θήλεια εὔμορφος, ταῖς δὲ θηλείαις νεανίας εὐειδὴς καὶ ἐπιθυμητός· καὶ οἱ μὲν ἄρχοντες, ὁπόταν ἴδωσιν αὐτὴν κεκαλλωπισμένην, οἰστροῦνται τῷ φίλτρῳ . . .

Der uns überlieferte Text zeigt mehrere Zusätze, von denen

zwei sich leicht ausscheiden lassen: die 'Ωμοφόρος-stellen Z. 31—36 und Z. 44—48. Die mit [ ] eingeklammerten Stellen sind vermittelnde Zusätze, hervorgerufen durch den Begriff Psyche im Sinne von ψυχή = Einzelseele und Ψυχή = Kollektivseele und durch das Ineinander einer kosmologisch und einer soteriologisch orientierten Erlösungslehre. An ihrem Ort ist Ψυχή (= die Summe der menschlichen ψυχαί) in c. 8 Z. 66, ψυχή (= Einzelseele) im Bericht über die Schöpfung des Menschen Z. 41. Am deutlichsten ist die Naht c. 7 Z. 22 f. Das καὶ διὰ τοῦτο schließt sich notwendig an den Satz: πάλαι ἄν . . . an. Von hier aus ist Z. 4—5 f., 66—68 und Z. 17 und Z. 29 auszuscheiden, falls an den letzten beiden Stellen nicht die Ψυχή (vgl. aber Reitzenstein, Psyche S. 14) gemeint ist. Wie schillernd der Begriff Psyche ist, zeigt Z. 40 ff. (bes. 43 f.) und die Fortsetzung Z. 49 ff. Dort ist es deutlich die Einzelseele, hier deutlich die Ψυχή. Doch gilt das nur für den manichäischen Verfasser, der aus diesem Grund die erwähnten Zusätze einfügen konnte.

Den Inhalt der manichäischen Rede stellen wir mit drei anderen Berichten zusammen, die sich gegenseitig erläutern und die Eigenart der manichäischen Systembildung klarmachen können. Es sind 1. der Schöpfungsbericht des Theodor bar Khoni, 2. das sogdische Fragment *M* 538 (vgl. *M* 2) und 3. die mandäische Kosmogonie im Johannesbuch S. 55 f. Die Texte finden sich bequem bei Reitzenstein, Psyche S. 3 f.; S. 6 f.; S. 9 ff.; doch ist hier die Einteilung Reitzensteins S. 9 f. nicht beachtet.

Ein Vergleich der *Acta Archelai* mit Theodor bar Khoni und dem sogdischen Fragment zeigt, daß die Darstellung der *Acta Archelai* in Unordnung geraten ist. c. IX Z. 77 ff. (die παρθένος . . . κεκοσμημένη) gehört ursprünglich in Z. 31 ff.

Der Abschnitt über den Homophoros hat die Erzählung von der mannweiblichen Lichtjungfrau verdrängt. Diese ist es[1] aber, die — sich in wechselnden Gestalten zeigend — die ἄρχοντες am στερέωμα, von denen kurz vorher (Z. 27 f.) die Rede war, entflammt, so daß sie die Lichtteile wieder von sich geben. In dieser ursprünglichen Ordnung erklärt sich auch erst das Auftreten der ὕλη in Z. 37. Es ist die »Sünde« bei Theodor bar Khoni. Von da ab verläßt uns aber diese Parallele, und die weitere Schilderung der *Acta Archelai* ist eng verwandt mit der mandäischen des

[1] Bei Theodor bar Khoni und im Bericht Augustins *de nat. boni* c. 44 tritt der 3. Gesandte für sie ein (Bousset, Hauptprobleme S. 75 f.). Vgl. auch ZNW 1917 *passim*.

Johannesbuches, um dann selbständig die Tätigkeit des »geliebten Sohnes« zur Rettung der Seelen zu beschreiben. Ueberhaupt scheint dieser letzte Teil des Dramas nicht immer in der manichäischen Ueberlieferung vorhanden zu sein. Das sogdische Fragment weiß nichts davon [1], obwohl es sonst parallel mit den anderen Berichten läuft. Bei Theodor bar Khoni ist das Niedersteigen des 4. Gesandten in der traditionellen Weise, etwa der mandäischen Auferweckung Adams durch den Gesandten, geschildert. Wichtiger ist die Erkenntnis, daß alle manichäischen Berichte ein Erlösungsdrama von drei Teilen darstellen, deren jeder einzelne wiederum einen selbständigen und für sich geschlossenen Erlösungsvorgang bringt, die unter sich je durch kosmogonische Spekulationen verknüpft sind [2]. Die Grundgedanken der einzelnen

[1] Doch bringt es in der abschließenden Götterliste 4×3 Götter bzw. Göttinnen, deren letzte Jesus, die Lichtjungfrau und die große Monumēhd sind, wie auch bei Theod. bar Khoni Jesus der 4. und letzte Gesandte ist. Aber weist nicht die Dreizahl der Götter innerhalb der einzelnen Akte der Erlösung auf eine ursprüngliche Dreizahl auch der Erlösungsvorgänge hin?

[2] Den ursprünglichen Gedanken solcher Verbindung hat Bousset in der indischen und indogermanischen Mythologie gefunden (Hauptprobleme S. 209 f.). Nach *Rĝveda X*, 90 opfern die Götter *Puruṣha*, eine kosmische Potenz, und aus seinen Teilen entsteht die Welt. Bei den Germanen ist es *Ymir*, der Urriese. In früher parsischer Tradition (nach S. 186 f. aber erst bestimmt im jüngeren Awesta) sind *Gayō maretan* und der Stier *Ēvagdād* von Ahura Mazda als die ersten Geschöpfe erschaffen, von Angra Mainyu getötet, und aus ihnen Menschen, Tiere und Pflanzen hervorgegangen (v. Wesendonk S. 178). Es ist der mythische Ausdruck der Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos. Im prinzipiell dualistischen System der Manichäer ist die getötete Gestalt die feindliche Macht, aus der dann Himmel und Erde entstehen.

Im Westen findet sich der Zusammenhang von Erlösung und Schöpfung und das dreimalige Drama der Erlösung, wie wir schon sahen, bei den Valentinianern. Die obere Sophia wird gerettet, von ihr bleibt die Enthymesis übrig, der Jesus oder Soter und die Engel werden geboren. Diese Enthymesis wird nun zur Achamoth gestaltet und dann erlöst. Aus ihrer ἐπιστροφή wird die psychische, aus ihren πάθη die hylische, als Frucht der erlösten Sophia erscheint die pneumatische Substanz. Es ist die Welt in ihren Bestandteilen: Pneuma, Psyche, Hyle. Zum drittenmal wird diese Masse durch den Erlöser geformt und daraus der Demiurg, der Kosmos und der Mensch. Letzterer wird wieder dreifach: pneumatisch, psychisch, hylisch. Den drei Teilen entsprechen aber auch drei Klassen von Menschen, von denen am Pneumatiker, der aber ohne den Psychiker nicht vorkommt, die Errettung in der Gnosis vollzogen werden kann. Man wird den Zusammenhang mit den östlichen Systemen in dem Dreischritt von: Rettung — Schöpfung — Gestaltung — Masse — Gnosis nicht verkennen können. Die Zerlegung jedes Erlösungsvorganges in je zwei Akte darf nicht irre machen. Eine interessante, religionsvergleichende Aufgabe wäre es, die bei der Begriffs- und Systembildung waltenden und sie bestimmenden, verschiedenen religiösen Grundanschauungen zu verfolgen. Was es z. B. besagt, wenn im Osten (Manichäis-

Abschnitte sind: 1. Die Verschlingung und Befreiung des Urmenschen, wobei sich der Gesandte in seinem Befreier eigentlich verdoppelt, sofern die ursprüngliche Selbstbefreiung zur Erlösung durch den Helfer wurde. 2. (Fesselung der Archonten und) Befreiung der Lichtteile durch die Lichtjungfrau, bzw. den Mittler. 3. Rettung der in die Materie versunkenen = in den Körper gefesselten Ψυχή = ψυχαί durch die μηχανή des Seelenschiffers, bzw. Erweckung des Adam aus dem Todesschlaf. Die Beobachtung der Verbindung so verschiedener Elemente, die aber möglich war durch den gemeinsamen Grundgedanken, berechtigt einerseits ein höheres Alter der Einzelteile des Systems anzunehmen als dem System als solchem zukommt, und andrerseits ein selbständiges Vorkommen der einzelnen Elemente als wahrscheinlich anzunehmen, wenn auch in weniger entwickelter Form. Uns interessiert hier nur der 3. Teil der *Acta Archelai*. Nachdem von der Erschaffung des Menschen κατὰ τὴν ἰδέαν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου die Rede war und der Fesselung der Seele in seinen Körper, wird entsprechend dem mandäischen Bericht der geliebte Sohn zu deren Rettung ausgesandt. Die Fortsetzung wäre, da nur von der Einzelseele die Rede ist, eine Erlösung etwa im Sinne der 3. Befreiung bei Theodor bar Khoni oder der mandäischen Erzählung oder noch genauer der mandäischen Lieder S. 100, S. 101 u. a. in den Mand. Liturgien. Aber durch einen Einschub des Homophorosfragmentes getrennt — (vgl. das doppelte ἐλθών Z. 45 u. 49 und die Erklärung διὰ γὰρ ταύτην . . . Z. 44) — ist bei der Ausführung des Rettungswerkes plötzlich von den ψυχαί = Ψυχή die Rede, die in der Welt weilend, nach ihrem Tode als ἴδιον μέρος des Gesandten (es ist auch die ψυχή des Urmenschen selbst, vgl. c. XII S. 20) ver-

mus) auf der Reihenfolge und der Gestalt des Gesandten der Ton liegt, im Westen dagegen überhaupt nicht ein »Gesandter« der Erlöser ist, und weder die Person noch der Gedanke einer Abfolge von Erlösenden wichtig sind. Oder was es bedeutet, wenn im Westen die γνῶσις, das πάθος und die ὁρμή den Erlösungsvorgang begründen und einleiten, im Osten dagegen das Hinaufgezogen oder -getragen werden und das Versunkensein, das vergessende Schlafen, Erlösung und Unerlöstheit anzeigen. Und endlich auch, welcher Unterschied beiden gnostischen Systemen gegenüber dem Christentum gemeinsam ist, sowohl religionsgeschichtlich, sofern sich von hier aus klar zeigt, daß das Christentum keine »synkretistische« Religion im strengen Sinn des Wortes ist, und auch sein Anliegen sich nicht in einem System der Erlösung ausdrückt, als auch theologisch, sofern die Unerlöstheit sich in ihm in der Sünde, d. h. in der mit dem Dasein des Menschen gegebenen Gottwidrigkeit seines Willens dokumentiert, die Erlösung sich aber nur durch und in dem λόγος und dessen ἀκούειν vollzieht.

mittels einer μηχανή, eines himmlischen Schöpfrades, das aus 12 Eimern besteht und von der Sphaira gedreht wird, in die Höhe gezogen werden. Von dort zieht sie die Sonne mit ihren Strahlen an sich, »reinigt« sie und übergibt sie dem Mond, der auf diese Weise voll wird, dann nach Osten fährt, sie dort in die Glanzwolke abgibt, wo sie für die Ewigkeit bleiben. Dann kehrt er als Neumond zurück und alles wiederholt sich, bis er — wer ist nicht klar; gemeint ist der σωτήρ, grammatisches Subjekt ἡ σελήνη — sein eigenes Teil, die Ψυχή, retten wird. Aber der angegebene Zeitpunkt widerspricht der Vorstellung vom ständig wechselnden Mond und auch die Gestalt des Gesandten reimt sich nicht mit dem μέγας φωστήρ, der plötzlich für ihn eintritt. Wir haben also schon eine Umgestaltung des ursprünglichen Ereignisses vor uns, einer Vorstellung, der »ein weitverbreiteter naiver Volksglaube zugrunde liegt« (Bousset, Hauptprobleme S. 345) [1], und die in Indien im Zusammenhang mit der Seelenwanderungslehre ihre passende Deutung erfahren hat. Das Schöpfrad ist der Saṃsāra selbst; das immer strömende Wasser, das es treibt, ist der Weltstrom. Eintönig schöpft der Kreislauf der Geburten die Seele in den Körper ein und wieder hinaus. »So im Kreislauf des Saṃsāra, wie Schöpfeimer am Wasserrade umlaufen, kommt er stets wieder im Mutterschoße zur Geburt«, heißt es im *Yogatattra Upanishad* 6 (L. Troje S. 126).

Diese ursprüngliche Vorstellung des himmlischen Tierkreises als eines Schöpfrades für die beiden Lichtschiffe, Sonne und Mond, hat sich in den Acta Archelai mit der vom 3. Gesandten verbunden, der die ψυχαί aus der Materie, aus dem Körper [2], retten will. Der Soter erscheint dann als der Herr des Lichtschiffes, als Schiffer, ohne daß die Vorstellung des Schöpfrades verschwindet. Er selbst ist es dann, der es einrichtet und verwendet.

Aber auch einzelne Elemente des Bildes tauchen in der Literatur der uns beschäftigenden Kreise auf, allein oder mit anderen vermischt. So fährt bei Theodor bar Khoni der Mittler

[1] Ueber die solare Volksreligion Syriens im 2.—4. Jahrh. n. Chr., nach der die Seele vom Himmel kommend zu ihm zurückkehrt und dabei als Mittler und Begleiter Sonne und Mond — auf Denkmälern vertreten durch den Adler und die Sonnenscheibe — hatte, vgl. *Dussaud, Notes* S. 23. 27. 63; *Cumont, Études* S. 57. 59. 62.

[2] Die Möglichkeit solcher Verbindungen begreift sich aus dem schillernden Charakter der Begriffe Körper (= Menschenkörper; = Welt) und ψυχή (= Einzelseele; = Stamm der Seelen; = Urseele) her. Es sind nicht unsere »Begriffe«, sondern Vorstellungskomplexe, Bilder, die die Elemente des Mythos ausmachen.

in der Lichtbarke über den Himmel, um den dort gefesselten Archonten die Lichtsamen zu entlocken. In *M* 4 heißt es: »Kommet, Seelen, zu diesem Lichtschiff« (Reitzenstein JEM S. 13; vgl. Anm. 2); in T. II *D* 178 beginnt der Text »mit einem Bericht der Seele, sie habe vor sich den Erlöser in leuchtender Gestalt und mit ihm die herabgekommenen Schiffer gesehen« (Reitzenstein JEM S. 27). Vgl. noch *M* 10 (Reitzenstein JEM S. 159): »Deinetwegen hat der gute Schiffer die (deine) aus Licht bestehende Psyche geschmückt, damit er dich hinüberführe mit Heil von uns nach dem Lichtreich«[1]. Auch in der mandäischen Literatur finden sich die Seelenschiffe. So in der auch sonst bemerkenswerten[2] Klage des Hibil, Joh. Buch c. 55 S. 196 ff.: »Wie lange soll ich einhergehen (aufsteigen?) und wie lange sinken innerhalb aller Welten? Wie lange soll ich die Uthras erleuchten, und wie lange den Schatz hinaufschaffen in das Haus des gewaltigen Lebens? . . . Wie lange soll ich die Werke auf meinem Nacken tragen und erdulden? . . . Wie lange soll die Wagschale leicht

[1] Vgl. L. Troje S. 115 Anm. 3, »der Sonnengott im Fahrzeug der Sonne« = der Gesandte. Vgl. ferner Augustin *de nat. boni* c. 44: *beatus ille pater, qui lucidas naves habet* (Bousset, Hauptprobleme S. 75). Vgl. *Testam. dom. I*, 23 S. 49, wo Gott angeredet ist mit *nauta animarum* neben *ductor sanctorum*.

[2] Es ist Ὠμοφόρος, der die Welt auf dem Rücken trägt, wie in *Act. Archel.* c. 8 Z. 31—36. Und wie an unsrer Stelle Mandā ḏHaijē kommt, um den Träger zu beruhigen, kommt in *Act. Archel.* der Sohn. Verwandt ist mit Hibil die Gestalt Abathurs des Wagenmannes (= Richters, vgl. LG I, 4 Lidzb. S. 451, 25 ff.) im Joh. Buch S. 232 f., der dort mit der Wage identifiziert, sich klagend gegen sein ewiges Richteramt auflehnt. Auch er wird vom »Boten« getröstet (234). Damit wieder verwandt und nur ins Jüdische übersetzt ist *Testam. Abr. rec. B* S. 115 f., die Parallelstelle zu der oben S. 94 Anm. 4 genannten. Der ἀποδεικνύμενος . . . διδάσκαλος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ γραμματεὺς δικαιοσύνης ist Ἐνώχ. Καὶ πῶς δύναται Ἐνὼχ βαστάσαι τὸ βάρος τῶν ψυχῶν, [μὴ ἰδὼν Θάνατον]; ἢ πῶς δύναται δοῦναι πασῶν τῶν ψυχῶν ἀπόφασιν; Antwort: ὁ κύριός ἐστιν ὁ ἀποφαινόμενος καὶ τούτου οὔκ ἐστιν εἰ μὴ μόνον τὸ γράψαι. ἐπειδὴ εὔξατο Ἐνὼχ πρὸς κύριον λέγων· οὐ θέλω ἀποδοῦναι τῶν ψυχῶν ἀπόφασιν, [ὅπως μή τινος ἐπιβαρὴς γένωμαι]. Man sieht, auch hier verbirgt sich eine Klage Henochs; und seine Bitte, vom Richteramt befreit zu werden ist offen ausgesprochen. Die Verknüpfung mit der jetzigen Tätigkeit als Schreiber wird jüdische Umdeutung sein (vgl. dazu slav. Henoch 64_5; *Asc. Jes.* 9_9; *Epistul. Titi* z. 270 ff.); ebenso sind die [ ] eingeklammerten Begründungen sekundär und wahrscheinlich noch später. Beachte noch, daß Henoch neben dem Richter erscheint, wie Abathur, Joh. Buch S. 234. In der Parallelrecension *A*, S. 93 nimmt neben dem Richter und zwei Schreibern Dokiel als ζυγοστάτης die Rolle des Abathur ein (vgl. ἐζυγίαζεν τὰς ψυχάς). — Aus dem βαστάζειν erscheint noch seine Tätigkeit als Psychopomp, die ja auch Hibil ausübt. Henoch trägt, wie der mandäische Gesandte, τὸ βάρος τῶν ψυχῶν, die Fülle des Glanzes der auffahrenden Seelen. (Vgl. zu βάρος Reitzenstein HMR[2] S. 206).

bleiben, und wie lange noch soll Abathur zu Gericht in der Welt sitzen? . . . Wie lange sollen noch die Schiffe versinken und wie lange sich zum Orte des Lichtes erheben? . . . Wann wird endlich die Tibil ein Ende nehmen . . .«? Ferner im Joh. Buch c. 36 f. S. 154 f.: »Ein Fischer der Seelen bin ich, die das Leben bezeugen . . . Ich werde meine Freunde erretten, sie emporbringen und in meinem Schiffe aufrichten. . . . Sie sitzen dann auf Thronen und glänzen in teurem Licht. Ich trage sie hin und richte sie empor, doch ihr Sieben sollet hier zurückbleiben. Der Anteil des Schmutzes und der Schmutzerei soll euer Anteil sein . . . Das Leben knotete mir eine Schlinge und baute mir ein unvergängliches Schiff. Ein Schiff, dessen Flügel von Glanz sind . . . Ein wohlgerüstetes Schiff ist es und zieht am Herzen des Himmels dahin. Seine Taue sind Taue des Glanzes, und ein Steuer der Kuschta ist daran. »Sonntag« faßt die Stange, Bar-Haijē erfaßt das Steuer. Sie ziehen hin zu den Škīnās und verteilen Licht unter die Uthras . . .«

Es ist das Sonnenschiff, das am Himmel entlang fährt, in das der Gesandte seine »Freunde« bringt, um sie dort »aufzurichten« — »schmücken« heißt es in *M* 10 — und dann an die Uthras in den Škīnās zu verteilen, die Seelen eben, die selbst zu Uthras werden. Und Hibil klagt über das Sinken und Aufsteigen des Mondschiffes, das kein Ende nimmt, ehe nicht das ἴδιον μέρος des Erlösers gerettet ist.

Aber auch die Vorstellung vom Schöpfrad findet sich vereinzelt — ein Zeichen ihrer Verbreitung — bei den Mandäern. Joh. Buch S. 211 f.: »Wer streute Samen darin (in der Tibil) aus, und wer war darin Hüter? . . . Wer rief den Ruf des Lebens und erleuchtete den weiten Palast?... Wer richtete darin den Eimer auf und wurde darin Arzt genannt? Wer zog den Anteil des großen (Lebens) ein und brachte ihn sieghaft hinauf zum Orte des Lichtes?« S. 212 f.: »Haijašum richtete darin den Eimer auf und wurde darin Arzt genannt. Bar-Haijē (der Steuermann des Lichtschiffes!) zog den Anteil des Großen ein und brachte ihn sieghaft hinauf zum Orte des Lichtes.«

Das Mondschiff gibt in unserem Text (*Act. Arch.* c. 8) die Last der Seelen den Aeonen des Vaters und sie bleiben dann in den Wolken des Glanzes. Es ist der Bau, der — nach mandäischer Anschauung — für die Frommen zum ewigen Aufenthalte gebaut wurde[1]. So Mand. Lit. S. 190:

[1] Auch im Manichäismus findet sich die Bauallegoristik. Vgl. *M* 5 bei Reitzen-

»Am Anfange zog ich in einer Wolke hinaus,
aus dir, glänzendes Heim.
Am Anfange zog ich in einer Wolke hinaus,
aus dem Bau, den das große (Leben) gebauet.«

Als Träger der ausziehenden Gottheit ist der στῦλος τοῦ φωτός Wohnung der Gottheit und die Bezeichnung der Lichtwelt überhaupt geworden. Er ist auch der ἀνὴρ τέλειος. Den ursprünglichen Charakter dieser Vorstellung zeigt noch — mit anderem vermischt — der Bericht des Fihrist (Reitzenstein IEM S. 28 f.; Greßmann ZKG N F IV S. 160 Anm. 1). Der geleitende Weise und drei Götter nehmen den gestorbenen »Wahrhaftigen« »und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises zu der Sphäre des Mondes« (!), »zu dem Urmenschen und zu der Nahnaha, der Mutter der Lebendigen, bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichtes war. Sein Körper aber bleibt alsdann liegen, damit ihm die Sonne, der Mond und die Lichtgötter die Kräfte, das ist das Wasser, das Feuer und den sanften Lufthauch, entziehen, und er erhebt sich zur Sonne und wird ein Gott. Der Rest seines Körpers aber, der ganz Finsternis ist, wird in die Hölle geworfen«. — Hier ist in zwei Akte — auf Grund einer komplizierten Anthropologie — auseinandergezogen, was *Act. Archelai* c. 8 auf einmal brachte. Für unseren Zweck ist deutlich, daß die Mondsphäre der Ἄνθρωπος ist, und daß der Aufstieg sich auch in zwei Etappen vollzieht, wobei die Sonne, der Mond und die Gestirne wesentlich beteiligt sind.

So stellt sich, um zusammenzufassen, die Errettung der Seelen im 3. Abschnitt der *Acta Archelai* folgendermaßen dar: die Ψυχή = ψυχαί gerät in die Materie bzw. in das σῶμα des Einzelmenschen. Um sie zu befreien errichtet der Gesandte eine μηχανή, ursprünglich das Schöpfrad des Tierkreises, und zieht mit ihm die Seelen, sein ἴδιον μέρος, in die Höhe, reinigt sie (es ist der Aufenthalt in der Mondsphäre des Fihrist!) und gibt sie dem Mondschiff weiter, das sie in den στῦλος τῆς δόξης (τοῦ φωτός), den ἀνὴρ τέλειος, den himmlischen Bau in den Wolken, trägt, wo sie fortan wohnen. Es ist derselbe Vorgang, wie er sich, in vereinfachter Form und bestimmt von dem Bilde des Baues, bei Ignatius Eph. 9_1 findet. Die Gläubigen, die »für den Bau des

stein, Psyche S. 5. Sonne und Mond gelten als lichte Paläste, L. Troje S. 125. Ebensolchen Palast baut der Apostel in *Act. Thom.* c. 22 ff. S. 135 ff. Auch die Märtyrer im *Martyr. Perpetuae et Fel. XII* S. 49 gelangen an einen himmlischen Ort, *cuius loci parietes tales erant, quasi de luce aedificati.*

Vaters bereitet sind«, werden durch die μηχανή Christi, die hier das Kreuz ist, mit dem Tau (dort mit Riemen: ἀνιμᾶται), das der Hl. Geist ist, in die Höhe gezogen. Aus dem Schöpfrad ist hier ein Kran geworden, entsprechend der Vorstellung der Gläubigen als λίθοι und der himmlischen οἰκοδομή als Tempel. Nur dieser letzte Begriff entstammt spezifisch jüdisch-christlicher Ueberlieferung [1]. Dagegen findet sich das Bild der himmlischen οἰκοδομή auch und wohl ursprünglicher in den mandäischen Texten. Denn hier ist der Begriff (neben dem von οἰκοδομεῖν) noch mit einer Anschaulichkeit erfüllt, die er im NT höchstens im Eph.-Brief hat. So heißt es Mand. Liturgien S. 190 (= 194; vgl. 230. 247):

»Es (das große Leben) sandte mich einen Bau aufzuführen.
Einen Bau sollte ich für die Guten aufführen,
die wahrhaften gläubigen Männer.
Ich baute, ich erbaute ihn
und richtete ihn ganz oben auf der Wolke auf.«

Es ist der himmlische Bau (vgl. S. 26). Und ähnlich heißt es vom irdischen Bau der Gemeinde, wie es Ignatius von der irdischen ἐκκλησία sagt, S. 134 f.: »Ein Helfer, Geleiter und Führer warst du dem großen Stamme des Lebens. Du fügtest ihn in die Gemeinschaft mit dem Leben ein, bautest ihn in den großen Bau der Wahrheit ein [2] und brachtest ihn heraus zum großen Lichtort und zur leuchtenden Wohnung.« Dieser himmlische Bau ist ewig (vgl. S. 104. 166). Auch vom Einzelnen kann es heißen S. 151 f.:

»Wer auf den Ruf des Lebens hört,
wird aufgebaut.
Er wird aufgebaut und gewappnet,
und seine Kraft verdoppelt sich . . .
er wird mit dem Großen vereinigt.«

(Vgl. S. 135. 139). Man sieht wie οἰκοδομεῖν in seinem religiösen Sinn noch zusammenhängt mit der οἰκοδομή. — Im paulinischen Sprachgebrauch ist die Bildhaftigkeit des Begriffes in Beziehung auf den

[1] Vgl. Eph. 2_{21}; (1. Petr. 2_5); Barn. 4_{11} und besonders der ναὸς ... ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ der Joh. apoc. 3_{12}; 7_{15}; 11_{19}; $14_{15.17}$; 15_5 ff.; 16_{17}; 21_{22}. Damit hängt die Vorstellung von Christus als dem Hohenpriester zusammen. Vgl. Ign. Philad. 9_1; Hebr. 6_{20}; 7_{26}; (5_{10}; 8_1;) 1. Clem. 36_1; 1. Clem. 61_3; 64; Polyc. 12_2; *Martyr. Polyc.* 14_3; Apost. Konst. 7_{38}; 7_{47}; *Epist. ap.* S. 42 c. 51 (62); *Act. Thom.* Lobges. Hennecke Handb. S. 593 Z. 35 f. Vgl. den himml. Gottesdienst in *Epist. ap.* S. 12 c. 13 (24) und *Testam. domini* S. 29 f.

[2] Man denkt an das Turmgleichnis in *Pastor Hermae Sim. IX*, 3 ff., z. B. *IX*, 4_3 καὶ οὗτοι (λίθοι) ἡρμόσθησαν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου.

Einzelnen wie auf die Gemeinde (vielleicht mit Ausnahme von 1. Kor. 3_9 ff. und besonders 2. Kor. 5_1 ff.) verblaßt. Anders im ntl. Epheserbrief. Die Gläubigen sind »Mitbürger der Heiligen und Bürger Gottes, aufgebaut auf dem Grund der Apostel und Propheten«. In Christus wird diese οἰκοδομή zum hl. Tempel wachsen, »in dem auch ihr mitaufgebauet werdet zu einem Wohnhaus Gottes im Geist« (Eph. 2_{20} ff). Noch deutlicher ist der Hintergrund in Eph. 4_{11} ff., wo er aber mit dem σῶμα-Gedanken verknüpft ist. Christus gab Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer »zum Bau des Leibes Christi, bis daß wir alle gelangen zu der Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes, bis zu dem ἀνὴρ τέλειος, dem[1] Ausmaß der Größe des Pleroma Christi, so daß wir nicht mehr νήπιοι sind . . .«; und 4_{16}: »von Christus her verbunden, betreibt das ganze σῶμα das Wachstum des Leibes Christi zu seinem eigenen (des σῶμα) Aufbau in Liebe«. Die ἐκκλησία ist ja im ntl. Eph.-Brief auch jetzt schon in die ἐπουράνια entrückt, »in Jesus Christus hat sie Gott unter die Himmlischen gesetzt, damit sie den herankommenden Aeonen zeige das Uebermaß von Reichtum an Gnade, die sich in seiner Güte an uns in Jesus Christus erweist« (2_6); und durch die ἐκκλησία wird den (unter-) himmlischen Herrschaften und Gewalten die vielgestaltige Weisheit Gottes kundgetan (3_{10}).

Dieselbe Auffassung von der Kirche aber herrscht bei Ignatius, was die Deutung der μηχανή nur bestätigen kann. Sie, die irdische Kirche, ist der himmlische Bau, die von den Aeonen vielbesprochene ἐκκλησία (Eph. 8_1), die πάροδος[2] derjenigen, die zu Gott »gehoben« werden (Eph. 12_2); sie ist »gesegnet in dem μέγεθος[3] Gottes des Vaters durch das πλήρωμα«, das pneumatische

[1] Es ist derselbe ἀνὴρ τέλειος, der in *Act. Archel.* c. 8 = στῦλος τῆς δόξης ist. Die Aufwärtsbewegung des Mythos ist zur Innenbewegung geworden. Die mythologische Vorstellung hat sich *Act. Phil.* c. 144 S. 86_{16} ff. erhalten: ἔνδυσόν με (Christus) τὴν φωτεινήν σου στολὴν καὶ δός μοι τὴν ἔνδοξόν σου σφραγῖδα, ἕως ἂν παρέλθω (auf dem Hinaufstieg nach dem Tode) πάντας τοὺς κοσμοκράτορας (es ist der ἄρχων τῆς ἐξουσίας von ntl. Eph. 2_2 [6_{12}]) καὶ τὸν πονηρὸν δράκοντα. ἀλλὰ ποίησόν με ἀπαντῆσαί σοι ἐν νεφέλαις τοῦ ἀέρος . . . καὶ μεταμόρφωσον τὴν μορφὴν τοῦ σώματός μου σύμμορφον τῆς εἰκόνος τῆς δόξης σου.

[2] Sie ist also, was beachtet werden will, nicht mit Gott vereint, wie etwa die Sophia der Gnosis, die wieder in Gott einmündet, sondern in seiner Umgebung in jener zweideutigen Sphäre der ἐπουράνια, aber doch ihm zugewandt als seine Kirche, in seinem μέγεθος, für die die Erlösung schon geschehen ist. Nur im Blick auf den Einzelnen ist bei Ignatius von θεοῦ ἐπιτυχεῖν die Rede.

[3] Zu πλήρωμα und μέγεθος vgl. K. Müller S. 179. —

Reich der Aeonen, durch die Aeonen selbst (Eph. *inscr.*). Im Kreuz, der immer tätigen μηχανή Christi, sind die Gläubigen durch das πνεῦμα schon jetzt oder jetzt wie in der Ewigkeit der himmlische Bau des Vaters.

Zwei Bezeichnungen des σταυρός in den besprochenen Apostelakten werden uns jetzt verständlicher: *Act. Joh.* c. 98 S. 200_{12}: τῶν πεπηγμένων ἐξ ἀνεδράστων ἀναγωγή βεβαία, das sichere Hinaufbringen der Pneumatiker, und *Act. Andr.* c. 14 S. 55_4, an Ignatius erinnernd: μηχάνημα σωτηρίας τοῦ ὑψίστου. Es ist dieselbe mythologisch-allegorische Bezeichnung für dieselbe Tätigkeit des σταυρός wie bei Ignatius[1]. Daß solche Allegorie sich bis in späte Zeit in

---

Von dem Begriff μέγεθος als himmlischer Sphäre, himmlischem Raum, »Körper«, Wesen aus versteht man auch Smyrn. 11_2: Damit ihr »Tun« auf Erden und im Himmel (!) vollkommen sei, soll die smyrnäische Gemeinde einen Gesandten an die syrische Kirche schicken, um mit ihr sich zu freuen, »daß sie Frieden hat, und (durch die Verfolgungen) das ihr eigene himmlische Wesen empfing, und der ihr eigene Leib wieder hergestellt wurde«. Solange sie παθήματα erduldete, war sie ja noch nicht vollendet und ein σωματεῖον des σῶμα Χριστοῦ, sondern erst nach den Leiden ist sie, was sie vorher kraft der Erwählung war, und was ihr ἴδιον ist: der Aeon ἐκκλησία. Das bestätigt sich noch durch den folgenden Satz: ἵνα συνδοξάσῃ τὴν . . . αὐτοῖς γενομένην εὐδίαν, καὶ ὅτι λιμένος ἤδη ἔτυχον ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν. Das Schiff der syrischen Kirche ist schon in den Hafen eingelaufen, hat den Frieden und die Vollendung jetzt erreicht. Vergleiche zum Gedanken Pseudoklemens *hom. ep. Clem.* c. 13 (Lagarde 10_{15} ff.): πλὴν ἐὰν ὁμονοήσητε, δυνήσεσθε εἰς τὸν τῆς ἀναπαύσεως ἐνεχθῆναι λιμένα, ἔνθα μεγάλου βασιλέως ἐστὶν εἰρηνικὴ πόλις. c. 14. ἔοικεν γὰρ ὅλον τὸ πρᾶγμα τῆς ἐκκλησίας νηὶ μεγάλῃ . . . Z. 31 ff. ἵνα . . . πλέοντες εἰς τὸν λιμένα τῆς ἐλπιζομένης πόλεως ἀκινδυνότερον ἐνεχθῆτε, ἐπηκόως εὔχεσθε (vgl. c. 16 S. 12_{22}). Zum Bilde des λιμήν in verschiedenem Gebrauch und von verschiedener Herkunft vgl. Ode Sal. 38_3; *Act. Joh.* c. 67 S. 183_{13}; *Act. Thom.* c. 37 S. 155_{18}; c. 156 S. 265_1; Schatzhöhle S. 21; Allgeyer, syr. Memrâ S. 41. 184. 251. Cyrillonas S. 22. — Welche Schwierigkeit die Auslegung von Smyrn. 11_2 ohne diesen Hintergrund macht, zeigt Zahn S. 579 f. und sein eigener Versuch σωματεῖον mit Gewand zu übersetzen und darunter, mit Berufung auf den »bilderreichen Ignatius«, das Versammlungshaus (!) der Gemeinde zu verstehen.

[1] Leider erst nachträglich kommt mir der Aufsatz von Bousset »Platons Weltseele und das Kreuz Christi« ZNW XIV (1913) S. 273—285 zu Gesicht. Der Verfasser versucht darin den Nachweis eines Zusammenhanges zwischen dem von Plato (Timaios c. VIII p. 36 BC) ausgesprochenen Gedanken der »Weltseele« und den Kreuzesspekulationen der apokryphen Apostelakten und der valentinianischen Gnosis. Sicherlich hat das Lichtkreuz den von Bousset angedeuteten astronomischen Hintergrund und vielleicht läßt sich sogar die Tätigkeit des Σταυρός = Ὅρος = Χριστός, das διορίζειν und στηρίζειν, auf die gleichartige Tätigkeit der Chi-gestaltigen Weltseele zurückführen (vgl. S. 278 ff.) und im Zusammenhang damit die »weltschöpferische Dynamis« des Ἄνθρωπος in *Act. Petri Verc.* c. 37 f. oder des Χριστός der Valentinianer (bzw. der *Act. Joh.*) auf die kosmogonische Tätigkeit der platonischen Welt-

Syrien erhalten hat, bezeugt eine Stelle einer syrischen Homilie, die dem Cyrillonas (c. 400 in Edessa) zugeschrieben wird. Sie lautet (nach der Uebersetzung Landesdorffers im 6. Bd. der Kempt. K. V. S. 52 f. V. $_{170}$ ff.): »In der Erde hat er (der Weizen) den Grund zu seinem Wachstume gelegt durch die von ihm ausgesandten zarten Wurzelfäden, hat sich alsdann zur Höhe erhoben, als ob er Bausteine heraufgezogen hätte, und hat seine langen Blätter ausgestreckt wie Windungen an einer Säule. Statt, daß viele Hände zum Herbeischaffen von Steinen herangezogen würden, [180] verwendet er nur die vier Winde sechs Monate lang als Arbeiter. Er senkt sich nieder und holt reichliche Steinbrüche (?) aus der Erde hervor, dann steigt er wieder empor und baut daraus die Aehren nach der Struktur ihres Gebäudes. Sein Halm dient ihm als Leiter und die Knoten als Leitersprossen . . . [200] . . . sein kreuzförmiger Schaft trägt die Last, so daß sie nicht herabfällt . . .« Es ist, in der barocken syrischen Phantasie einer kirchlich gebändigten pneumatischen Sprache, die voll heimlicher Anspielungen auf heilige Geschehnisse ist, eine Allegorie auf Christus bzw. sein Kreuz. Der Weizen, als »Freund des Menschen« [90] ist Christus. Die Aehren sind die Gläubigen im Himmel, in dem Palast, den er ihnen erbaut hat. Dabei ist der Schaft, der Halm, als Kreuz Christi eine Bauwinde, die Steine aus der Erde holt, oder eine Leiter[1], auf der die Gläubigen wohl emporsteigen.

seele (vgl. S. 275 f.; S. 282). Doch bedarf m. E. die Bezeichnung des Kreuzes als ἀναγωγή oder μηχανή (μηχάνημα) noch der Erklärung aus der oben im Text wiedergegebenen Vorstellung vom himmlischen Schöpfrad. Denn das στηρίζειν ist an sich nicht, wie die valentinianischen Texte (und auch die Petrusakten) zeigen, ein ἀνάγειν und der Stauros nicht ohne weiteres eine μηχανή. Ign. Eph. 9 $_1$ jedenfalls wäre nur von *Act. Petri Verc.* c. 37 f. oder den valent. Texten her nicht verständlich. Wo der ursprüngliche östliche Gedanke des Schöpfrades sich mit dem (Licht-Himmels-) kreuz verbindet, ist auch bezeichnenderweise die Identifizierung des Σταυρός mit dem Erlöser nicht vollzogen, was die eigentümliche Undeutlichkeit in bezug auf den Erlösungsvorgang in den östliche und westliche (»platonische«) Vorstellungen vermischenden Apostelakten mit hervorruft.

[1] Das Bild von der Leiter findet sich öfter. Besonders klar *Act. Phil.* c. 138 S. 70$_6$: . . . ἐν ὁμοιώματι κλίμακος ἐχούσης βάθμους. Auf ihr, die zugleich das Lichtkreuz ist, steigen die Erweckten aus der ἄβυσσος empor. Es sind die φωτισθέντες (S. 73 $_{12}$). Zur Szene vgl. Petr. Ev. X 39 ff. (S. 6 Klostermann). — Von dem Kreuz bzw. von Christus als Leiter berichtet auch Aphraates S. 55 f. Hippolyt, *de Antichristo* 59 I$_2$ S. 39 heißt es: κλῖμαξ ἐν αὐτῇ (der ἐκκλησία, die als ein nach Osten fahrendes Schiff beschrieben wird) εἰς ὕψος ἀνάγουσα, ἐπὶ τὸ κέρας εἰκὼν σημείου πάθους Χριστοῦ, ἕλκουσα τοὺς πιστοὺς εἰς ἀνάβασιν οὐρανῶν . . . Schon Dölger erinnert (Ichthys II S. 212 Anm. 1) an Eph. 9 und vermutet dann, daß auch die Schiffs-

Eph. $9_1{}^b$ fährt fort: ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν . . . Das Bild wechselt, doch führt es uns wieder in die gleiche Umgebung, in der wir bisher Ignatius fanden. Das wird sich im Zusammenhang des dritten Teiles der Arbeit zeigen.

---

ausdeutung Hippolyts ältere Vorbilder hat. Noch weiter könnte sein Hinweis auf ein Sargrelief aus Spoleto (Wilpert bei Kraus RE II 731) führen, das er selbst als Christus = Steuermann, Mc. Luc. Joh. Mt. = Ruderer deutet. Christi ausgestreckte Rechte sei die Geste des κελευστής, der den Ruderern das κέλευσμα (= Ruf für den Takt) gibt. Zugleich berichtet Dölger von der Figur des Sonnengottes, der auf Kaisermünzen des 3. u. 4. Jahrhunderts n. Chr. mit derselben Geste den Befehl zum Sonnenaufgang gibt. »Auch Christus wird nach christlicher Auffassung als Urheber des Sonnenaufganges mit ausgestreckter Rechten aufgefaßt.« Im Manichäismus fährt er — nach Berichten derselben Zeit — als Sonnengott im Lichtschiff. Sollte hier, wie in der Darstellung der Kirche als Schiff, nicht ein Zusammenhang bestehen? Freilich, die allegorische Deutung der Arche bot — wie die von Dölger II S. 210—218 vorgelegten Texte zeigen — genug Anlaß zum Bild des Schiffes für die Kirche. Das schließt aber in Einzelheiten fremde Einflüsse — siehe Hippolyt — nicht aus.

III. Teil:

Märtyrer und Pneumatiker.

9. Kapitel. Weltbild und Anthropologie des Ignatius.

Im Bisherigen haben wir versucht, gewisse Zusammenhänge zwischen den Ignatiusbriefen und einer in Syrien lokalisierten Gnosis nachzuweisen unter der Leitung zweier Gesichtspunkte: einmal des beiden gemeinsamen Dramas des Erlösers und zweitens der hier und dort sich findenden eigentümlichen Vorstellung von der Kirche und ihrer Erlösung durch den Gesandten. Dasselbe soll auch für den dritten Teil, den Kreis, in dem sich das Anliegen des Ignatius nächst seiner Fürsorge für die Kirche am lebhaftesten ausspricht, geschehen: für den Gedanken des Märtyrers und seines Martyriums. Denn es ist von vorneherein möglich, daß auch diese Vorstellung Einflüsse erlitten hat, wie sie in der Umgebung des Ignatius lebendig waren. Ist das der Fall, so wird auch auf die beiden vorausgehenden Teile der Arbeit noch einmal Licht fallen und sie hie und da bestätigen können.

Eine Voraussetzung des Verständnisses der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, in die sich der Gedanke der Nachfolge Christi bei Ignatius einordnet, ist eine kurze Beobachtung des zugrunde liegenden Weltbildes und der Anschauung vom Menschen in Hinsicht auf die religionsgeschichtliche Herkunft der dabei verwendeten Begriffe.

1. Das Weltbild.

Hatten wir nach der Analyse von Epheser c. 19 und nach der Erörterung der »Höllen«-fahrt Christi im 1. Teil der Arbeit keinen Anlaß, für Ignatius eine Dreiteilung des Weltbildes anzunehmen, ja wiesen uns die zu den Berichten aufgeführten Parallelen in Kreise, die nur von einer Zweiteilung wissen (vgl. oben S. 23 Anm. 1),

so wird es auch verständlich, wenn Ignatius nur einmal und zwar in einer an Phil. 2 10 anklingenden Formel innerhalb eines apokryphen Zusatzes zu dem Bekenntnis Trall. 9 1 die Dreiteilung der Welt in ὑποχθόνια, ἐπίγεια und ἐπουράνια erwähnt. Geläufig ist ihm die Zweiteilung in ἐπίγεια und ἐπουράνια Eph. 13 2; (Trall. 5 2) und in ὁρατὰ καὶ ἀόρατα Trall. 5 2; Rö 5 3; Smyrn. 6 1. Vgl. dazu: 1. Kor. 15 40; 15 48 f.; Joh. 3 12; ntl. Eph. 1 10; Kol. 1 16; *Martyr. Polyc.* 14 3. Die ἐπουράνια umfassen mehrere Reiche, die bei Ignatius Trall. 5 2 und Smyrn. 6 1 in gleicher Stufenfolge geschildert sind: ἐπουράνια, τοποθεσίαι ἀγγελικαί (ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων), συστάσεις ἀρχοντικαί (οἱ ἄρχοντες), ohne daß man hier eine bestimmte Systematik, wie sie im Judentum und in der Gnosis in Verbindung mit der 7 (5)-Zahl der Himmel auftritt (vgl. auch *Lightf. Col.* S. 150 ff.), annehmen muß. Die himmlischen Mächte haben ihre Parallelen in den αἰῶνες, ἄγγελοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κυριότητες, θρόνοι von Paulin. Rö 8 38; Kol. 1 13; 1 16; 2 10; 2 15; ntl. Eph. 1 21; 2 6; 3 10; 1. Petr. 3 22; *Martyr. Polyc.* 10 2; *Act. Joh.* S. 158 9; 190 15 f.; 202 25 f. u. a. m. Doch weist der zweifache Gebrauch von ἐπουράνια bei Ignatius, einmal die Himmel überhaupt, sodann einen bestimmten Teil des Himmels bezeichnend (siehe oben Trall. 5 2 u. Smyrn. 6 1), zusammen mit Eph. 13 2: οὐδέν ἐστιν ἄμεινον εἰρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων auf eine bestimmtere Parallele in der Anschauung der himmlischen Welten hin. Der πόλεμος, der im Frieden der einigen Gemeinde vernichtet wird, ist der Streit der Bewohner des »Firmaments« in *Ascensio Jes.* 10 29 ff. Die ignatianischen ἐπουράνια wohnen hier in der der Erde am nächsten liegenden Sphäre des Luftraumes. Denn das Firmament in *Asc. Jes.* c. 10 29 ff. bedeutet den Raum unter dem ersten Himmel. Es ist der Sitz des »Fürsten dieser Welt« und seiner Engel, die sich bekämpfen[1].

Aehnlich ist die Vorstellung im ntl. Epheserbrief, nur daß hier ἐπουράνια nicht die überirdischen Wesen, sondern den Bereich derselben bezeichnet. (Vgl. die doppelte Bedeutung von πλήρωμα, μέγεθος, τόποι u. a. bei den Valentinianern. K. Müller S. 179 f. und unten S. 127 Anm. 2). Die Gläubigen sind von ihren Sünden erlöst, in denen sie einst wandelten κατὰ τὸν Αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου,

[1] Vgl. Joh. Buch S. 55: die Söhne »des Königs dieser Zeitalter«; für manichäische Ueberlieferung, Augustin *c. Faustum* XXI 14 u. Serapion von Thmuis: ἡ πονηρία ... (vgl. Eph. 6 12) καθ' ἑαυτῆς χωροῦσα ἑαυτὴν ἠδίκει καὶ ἑαυτὴν ἐλυμαίνετο (Reitzenstein, Psyche S. 10 Anm. 2).

κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος[1], τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας . . . (2 2) und ihr Kampf geht nicht πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, sondern πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (6 12). Die ἐπουράνια sind der Sitz der gottwidrigen Gewalten im Luftraum. Ueber diesen, — was jedoch nicht ausdrücklich gesagt wird — aber auch ἐν τοῖς ἐπουρανίοις befinden sich noch andere Aeonen (Eph. 2 7; 3 9 f.), darunter jetzt die Kirche, wie in Ign. Eph. *inscr.*; 8 1; 19 2. In den himmlischen Sphären liegen auch — ähnlich den Škīnās bei den Mandäern — die τόποι[2], die Räume der einzelnen himmlischen Wesen, je nach ihren Bewohnern genannt. καὶ καλεῖται ὁ τόπος οὗτος ἑβδομάς (Hippol. VII 24 S. 368 53 [Bousset S. 19]). Τόπον ἐκ τόπου ἀμεῖβον heißt es vom herabgekommenen Erlöser *Exc. ex Theod.* 4 2, und auch Christus selbst hat einen τόπος in *Asc. Jes.* 10 14. In den »Fragen des Barth.« III 6 wird der τόπος χερουβίμ gedeutet: ὅ ἐστιν τόπος ἀληθείας. In diese τόποι werden die Gnostiker erhoben. Als eine unter dem Einfluß einer »Brautmystik« erfolgte Umdeutung möchte ich Iren. I 13 3 verstehen: ὁ δὲ τόπος τοῦ μεγέθους (= τοῦ θεοῦ) ἐν ἡμῖν ἐστιν[3]. δ⟨εῖ⟩ ἡμᾶς ἐγκαταστῆ ⟨σ oder ν⟩αι (oder εἰς ἓν καταστῆναι). »Der himmlische τόπος ist in uns; wir müssen eintreten«. Und dann wird dieser Eintritt im Bilde der Syzygie beschrieben: καὶ χώρησον αὐτὸν καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ (dem νυμφίος). Mit Absicht ist das zweideutige Wort χωρεῖν gewählt, das = entweichen, Platz nehmen, und = Platz geben, empfangen, ist. Hier in letzterer Bedeutung: »Empfange ihn und laß dich in ihm empfangen«. Sonst bedeutet χωρεῖν entweder

[1] Es ist dieselbe ἐξουσία, die in *Act. Phil.* c. 144 S. 85 f. so beschrieben wird: ἐλθὲ νῦν Ἰησοῦ καὶ δός μοι τὸν στέφανον τῆς νίκης αἰώνιον κατὰ πάσης ἐναντίας ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, καὶ μὴ καλυφάτω με ὁ σκοτεινὸς αὐτῶν ἀήρ, ὅπως διαπεράσω τὰ τοῦ πυρὸς ὕδατα καὶ πᾶσαν τὴν ἄβυσσον. (Vgl. Ode Sal. 38 2). Die Forts. vgl. oben S. 121 Anm. 1. Ueber den κοσμοκράτορες und dem πονηρὸς δράκων ist die δόξα des Herrn.

[2] Im valentinianischen System ist der Raum der Gottheit selbst personifiziert. So bezeichnet Τόπος den Demiurgen in *Exc. ex Theod.* c. 34. 37—39. Vgl. *Act. Joh.* c. 114 S. 214 7 f. und die τόποι der gnostisch-koptischen Schriften (C. Schmidt, Index). Das Wort τοποθεσίαι (Trall. 5 2) weist auf eine Mehrzahl von τόποι hin. Ich habe es nur einmal, bei *Petrus Alex.* Migne *PG* 18 Sp. 513 finden können: τῆς κατ' ἐκλογὴν τοποθεσίας ἐκπεσεῖν. Eine analoge Bildung ist ἀστροθεσία in *Exc. ex Theod.* 74 2 = Konstellation der Gestirne.

[3] So ist vielleicht auch *Act. Joh.* c. 95 S. 198 10 gemeint: τόπον οὐκ ἔχω καὶ τόπους ἔχω, neben οἶκος und ναός. Die τόποι sind die Mysten.

das sich Erheben zu einem höheren Ort in der Gnosis (Iren. I 6 $_4$) oder das jenseitige Aufrücken in höhere τόποι (*Exc. ex. Theod.* 63 $_1$), wie auch in den hermetischen Schriften χωρεῖν εἰς θεόν sowohl das visionäre Entrücken, wie das Aufsteigen nach dem Tode bedeutet. (Vgl. Reitzenstein HMR ^{2} S. 134 und 224. Vgl. auch Tatian *Orat. c. Graec.* c. 15 $_2$ S. 282 *Goodspeed*, wo die Bedeutung innerhalb des Satzes unklar bleibt). In diesem letztgenannten Doppelsinn findet sich das Wort auch bei Ignatius. In Smyrn. 5 $_2$ ff. wendet er sich gegen solche, die das sarkische Dasein des Herrn leugnen, also gegen die oben (im 5. Kap. des Teiles II) beschriebenen Kreise. Wenn sie sich nicht zum πάθος des Herrn bekennen, wird er sich ihrer nicht mehr »erinnern«. Dann fährt er fort: μηδεὶς πλανάσθω· καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες . . . ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν. ὁ χωρῶν χωρείτω. τόπος μηδένα φυσιούτω· τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται . . . Niemand gehe irre! Auch die πνευματικά, die Himmlischen, mit denen ihr Gnostiker euch vergleicht, werden gerichtet, wenn sie nicht an das echte Leiden (αἷμα!) Christi glauben. »Wer entrückt (wird), der entrücke«. Der τόπος, den einer als Pneumatiker unter den ἐπουράνια einnimmt, der blähe niemanden auf. Denn das »Ganze«, das überirdische Reich, ist Glaube und Liebe, vor denen nichts einen Vorzug verdient. In seiner Polemik gegen die Gnostiker, die ihn »loben«, weil er selbst Pneumatiker ist, benützt Ignatius ihre eigenen Gedankengänge und Begriffe. In ihrer Weise legt er Mt 19 $_{12}$ aus, auch auf Grund der Zwei- (eigentlich Drei-)deutigkeit des Wortes χωρεῖν: entrücken und verstehen, begreifen. Wer »entrückt«, der soll sich nur in der γνῶσις erheben. Der τόπος, eine etwa höhere Stufe des gnostischen Seins, den er im χωρεῖν gewinnt, hilft niemandem. Denn es gibt nur ein ὅλον [1]. Das ist πίστις und ἀγάπη. — Ὅλον als Bezeichnung des Pleromas ist valentinianischer terminus technicus. (Vgl. K. Müller S. 179 f.).

In der Bedeutung des Entweichens nach dem Tode findet sich χωρεῖν Magn. 5 $_1$ und auch hier mit τόπος verbunden. Der Verstorbene rückt in seinen ἴδιον τόπον auf [2]. Es ist dies für Ignatius auch sein κλῆρος, den er zu erreichen sucht. Denn auch

[1] Vgl. Eph. 14 $_1$: τὰ δὲ δύο (πίστις und ἀγάπη) ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν.

[2] Zum Ausdruck vergleiche Act. 1 $_{25}$. Doch liegt bei Ignatius eine Erinnerung daran kaum vor.

dieser Begriff hat bei ihm wie in der Gnosis einen räumlichen Sinn gewonnen, wenn auch der Uebergang aus der ursprünglichen Bedeutung noch sichtbar ist. Man vgl. Eph. 11_2: ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν Χριστιανῶν (Philad. 5_1) mit Rö 1_2: . . . εἰς τὸ τὸν κλῆρόν μου . . . ἀπολαβεῖν (Trall. 12_3); ferner *Martyr. Lugd.* I c. 10 (S. 20 f.) und c. 38 (S. 26); c. 42 (S. 27) mit *Martyr. Polyc.* 6_2. Auch Kol. 1_{12} (vgl. Polyc. *ad* Phil. 12_2) ist doppelsinnig. Ausgebildet findet sich der Begriff κλῆρος[1] im Sinne eines räumlichen himmlischen Erbteiles in der späteren Gnosis, besonders in der Pistis Sophia (vgl. Index bei C. Schmidt).

Die Welt ist selbst der αἰὼν οὗτος, eine Bezeichnung der jüdischen, christlichen und gnostischen Tradition, für die Parallelen beizubringen wohl nicht nötig ist[2]. In ihr herrscht der ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου vgl. 1. Kor. 2_6; (2. Kor. 4_4). Auch Joh. Ev. 12_{31}; 14_{30}; 16_{11}: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου; ntl. Eph. 2_2: ὁ Αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου; *Ascens. Jes.* 10_{29} (10_{12}; 4_2): der »Fürst dieser Welt«. Auch bei den Mandäern: »der König dieser Welt«[3]; »der König dieser Zeitalter«, doch nicht wörtlich wie bei Ignatius ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (Lidzbarski Joh. Buch S. 54 Z. 16 ff.). Zu vergleichen ist noch: *Ps. Clem. Hom.* 20_2 (S. 190_2 ff. Lag.), wo der βασιλεὺς τοῦ παρόντος καὶ προσκαίρου κόσμου dem βασιλεὺς . . . τοῦ ἐσομένου αἰῶνος entgegengesetzt wird[4]. Beiden entspricht eine βασιλεία: δύο τε βασιλεῖαι ὡρίσθησαν, ἡ μὲν οὐρανῶν λεγομένη, ἡ δὲ τῶν ἐπὶ γῆς νῦν βασιλευόντων (S. 190_{27}; vgl. 8_2 S. 91 f.). Dasselbe finden wir wieder bei den Mandäern. Mand. Lit. S. 126:

»Ob deines Glanzes erschraken die Reiter,
ob deines Lichtes gerieten Pforten und Königreiche in Verwirrung.«

Vgl. S. 42: die Tibil ist der Ort, »der ganz aus Bösen« und »die

[1] Vgl. *Test. Abr. rec. A* S. 93: der Engel führt den Gerechten, wenn das Feuer ihn nicht berührt und er so »δικαιοῦται«, hinauf εἰς τὸ σώζεσθαι ἐν τῷ κλήρῳ τῶν δικαίων.

[2] Doch sei aufmerksam gemacht, daß sich der Begriff im pointierten Gebrauch im NT nur Lc 16_8; 20_{34} f.; Rö 12_2; 1. Kor. $2_{6.8}$; 3_{18}; 2. Kor. 4_4; Eph. 1_{21} findet. Vgl. 2. Clem. 6_3; *Pastor Hermae Visio* III 6_5; *mand.* IX_4; X_4 u. a.; Polyc Phil. 5_2.

[3] Zu κόσμος οὗτος oder κόσμος allgemein abgewertet in Magn. 5_2; Rö 2_2; 3_3; 4_2; 6_1; 6_2; 7_1 vergleiche Joh. Ev. 8_{23}; 9_{39}; 11_9; $12_{25.31}$; 13_1; 16_{11}; 18_{36}; 1. Joh. *passim.* Ferner 1. Kor. 1_{20}; 3_{19}; 5_{11}; 7_{31}; Eph. 2_2; Jak. 1_{27}; Didache 10_6; Barn. 10_{11}; 15_8; Papias *Fragm.* 3_2; 2. Clem. 5_1; 5_5; 8_2; 19_3. Für jüdische und gnostische Parallelen siehe Bauer[2] S. 18, Exkurs zu Joh. 1_{10}.

[4] Vgl. Barn. 18_2; (4_{13}).

Pforte, die ganz aus (weltlichen) Königtümern besteht« [1]. Hierher gehören Ignatius Eph. 19_3: παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο, und in Rö 6_1 die βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου. In der Welt herrscht der Teufel; wer nicht in die Einheit der Kirche flüchtet, setzt sich seinen Netzen aus (Eph. 17_1), läuft Gefahr vor seinen Nachstellungen (Trall. 8_1; Philad. 6_2), mit denen sein Uebermut die Gläubigen plagt (Magn. 1_2) [2]; ja der Abtrünnige gehört mit zu des Teufels Pflanzung (Eph. 10_3; vgl. Trall. 11). Aber durch das Heilsgeschehen — seitdem Gott als Mensch auftrat — begann die Auflösung des Todes, der Magie und der verderblichen Unwissenheit, mit der seine Herrschaft den Kosmos in Fesseln schlug (Eph. 19_3) [3]. Und im Kult, der in der Einheit des »Glaubens« das Heilsdrama wirksam vollzieht, werden die Kräfte des Satans vernichtet und »löst sich seine verderbliche Macht« (Eph. 13_1). Und auch durch das Verhalten des Einzelnen, des Märtyrers, der ja besonders des Satans Gewalttätigkeit ausgesetzt ist (vgl. Rö 5_3; 7_1; *Martyr. Polycarp* 3_1; 17_1; 19_2; *Passio Perpetuae* X S. 48; XVIII S. 52), durch seine πραότης, verfällt der »Fürst dieses Aion« der Verwesung (Trall. 4_2).

Kurz zusammengefaßt läßt sich sagen, daß sich dem Ignatius die Welt in zwei Stockwerken darstellt, der Erde und dem Himmel. In letzterem sind die Wohnorte der himmlischen Wesen, die mit verschiedenem Namen benannt sind, deren Reihenfolge jedoch nicht betont ist. In ihm liegen auch die τόποι der Verstorbenen bzw. der Gnostiker. Dieser räumlichen Einteilung ist eine mehr zeitliche, heilsgeschichtliche nebengeordnet: nicht nur die Erde jetzt, sondern die gesamte Welt steht unter der Herrschaft des ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, ist der αἰὼν οὗτος, dem in charakteristischer Weise nicht der αἰὼν μέλλων, sondern die ἐκκλησία entgegengesetzt ist. Die sonstige Beurteilung des κόσμος durch Ignatius ist eng mit seiner Eigenschaft als Pneumatiker und Märtyrer verknüpft und wird am besten mit der Darstellung seines Pneumatiker- und Märtyrertums verbunden.

---

[1] Vom König des Lichtreichs reden Mand.Lit. S. 196; 237; 268. Der König der »Sieben« findet sich S. 208 ebendort.

[2] Vgl. ntl. Eph. 6_{11}; 2. Clem. 18_2; *Act. Joh.* c. 23 S. 163_{29}; c. 108 S. 207_3 f.; Justin Dial. c. 131_2 (S. 252 *Goodspeed*).

[3] Vgl. die charakteristische Stelle bei Tatian *orat. c. Gr.* 29 (S. 294 G.): θεοδιδάκτου δέ μου γενομένης τῆς ψυχῆς συνῆκα, ὅτι . . . (das Christentum) λύει τὴν ἐν κόσμῳ δουλείαν καὶ ἀρχόντων μὲν πολλῶν καὶ μυρίων ἡμᾶς ἀποσπᾷ τυράννων, δίδωσι δὲ ἡμῖν οὐχ ὅπερ μὴ ἐλάβομεν, ἀλλ' ὅπερ λαβόντες ὑπὸ τῆς πλάνης ἔχειν ἐκωλύθημεν.

2. Die Anthropologie.

Die Anthropologie des Ignatius ist, soweit das Begriffsmaterial in Betracht kommt, verhältnismäßig einfach. Es herrscht die jüdische und hellenistische Einteilung des Menschen in σάρξ und πνεῦμα, die nach der erstgenannten Tradition an sich keine Gegensätze bedeuten, aber doch an mehreren Stellen in Fortführung hellenistischer, volkstümlicher Anschauung eigentlich dualistische Färbung annehmen. Die spätere, sich aber schon 1. Thess. 5_{23} zeigende, in der ausgebildeten Gnosis verbreitete Trichotomie (vgl. auch 1. Kor. 2_{14}; 3_1; 3_3; Jak. 3_3; Jud. 19) kündigt sich bei Ignatius höchstens Philad. 11_2, aber dort unter dem Zwange einer Formel an.

Σάρξ allein bedeutet bei Ignatius die irdische, faß- und sichtbare Seinsform des Menschen, das, was ihn und das Irdische als solches charakterisiert[1]. Daher die Betonung der σάρξ Christi und die Uebernahme der gemeinchristlichen Formel: κατὰ σάρκα (Eph. 20_2; Magn. 13_2; Smyrn. 1_1) und des zum Ausdruck eines paradoxen Geschehens in Antithesen formulierten Hymnus: Eph. 7_2. Σαρκικός ist γεννητός. Der θεός ist ἐν σαρκὶ γενόμενος. Er ist σαρκοφόρος: Smyrn. 5_2. Es ist eine Fortführung der durch Joh. 1_{14}; 1. Joh. 4_2; 2. Joh. 7; 1. Petr. 4_1; 2. Clem. 9_5 angezeigten Linie in leichter dualistischer Verschärfung der jüdischen Ueberlieferung, wie sie in Rö 3_{20}; 1. Kor. 1_{26}; Joh. 17_2; 1. Petr. 1_{24} u. a. vorliegt, wie sie etwa gleichzeitig mit Ignatius in der *Epist. apost.* S. 17; 19; 21 f. u. a. (vgl. auch C. Schmidt, Gespräche S. 294 ff.) in gleicher Anwendung zum Ausdruck kommt und bei Justin Aufnahme findet. Der Begriff σάρξ in diesem Sinn wird gut illustriert durch Tatian *or. c. Gr.* c. 15_2 f. (S. 282 *Goodspeed*): ἄσαρκος μὲν οὖν ὁ τέλειος θεός, ἄνθρωπος δὲ σάρξ. δεσμὸς δὲ τῆς σαρκὸς ψυχή, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἡ σάρξ . . . δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ (= luftartig) δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρὸς καὶ ἀέρος. μόνοις γοῦν τοῖς πνεύματι θεοῦ φρουρουμένοις εὐσύνοπτα καὶ τὰ τῶν δαιμόνων ἐστὶ σώματα, τοῖς λοιποῖς δὲ οὐδαμῶς, λέγω δὲ τοῖς ψυχικοῖς. Es liegt in derselben Linie, wenn Ignatius dem sarkophoren Auferstandenen das δαιμόνιον ἀσώματον gegenüberstellt (Smyrn. 3), das keine greifbare Realität hat, und wenn die gnostischen Pneumatiker in seinen Augen ἀσώματοι καὶ δαιμονικοί sind[2]. Die, die sich als Engel dünken, »scheinen zu sein« (Smyrn. 2; 4_2).

[1] Vgl. Ign. Rö 8_3; Philad. 5_1; 7_2; Smyrn. 1_2; 3.

[2] Vgl. auch Reitzenstein HMR² S. 171. Im *Testam. Abr.* ist Michael ἀσώματον

Der Gegensatz zu σάρξ ist bei Ignatius πνεῦμα. Dem Sprachgebrauch von πνευματικοὶ μαργαρῖται (Eph. 11 2) und von πνευματικὸς στέφανος (Magn. 13 1) kommen nahe im NT: Rö 7 14 πνευματικὸς νόμος; 1. Kor. 10 3 f. πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα; 1. Kor. 15 44 πνευματικὸν σῶμα; Kol. 1 9 σοφία, σύνεσις πνευματική; Kol. 3 16 ᾠδαὶ πνευματικαί; Eph. 1 3 εὐλογία πνευματική; 1. Petr. 2 5 πνευματικὸς οἶκος, πνευματικὴ θυσία. Ferner Didache 10 3 πνευματικὴ τροφή; Barnabas 16 10 πνευματικὸς ναός und 2. Clem. 14 1 πνευματικὴ ἐκκλησία. Aber auch das πνευματικός und πνεῦμα der Zauberpapyri und sonstiger hellenistischer Literatur (vgl. Reitzenstein HMR² S. 159 ff.)[1] ist heranzuziehen. Πνευματικός bedeutet hier überall das »Ueberirdische«, »Göttliche«, »Geistige«, das zum »Irdischen«, »Sarkischen« in einem Gegensatz steht, der jedoch nicht eigentlich betont ist.

Beide zusammen, πνεῦμα und σάρξ, konstituieren den Menschen. Πνευματικός ist in solcher Verbindung häufig nur Ausdruck des »geistigen« Teiles des Menschen und die Verbindung σαρκικὸς καὶ πνευματικός ist eine formelhafte. Vgl. Eph. 10 3; Magn. 1 2; 13 1; Trall. *inscr.*; 12 1; Rö *inscr.*; Smyrn. *inscr.*; 12 2; 13 2; Polyc. 1 2; 2 2; 5 1. Sind auch hier schon nicht alle Stellen gleichwertig, so bekommen beide Begriffe einen betonten Sinn im Zusammenhang mit anderen. Man vergleiche folgende Stellen: Eph. 5 1: συνήθειαν ἔσχον . . οὐκ ἀνθρωπίνην οὖσαν, ἀλλὰ πνευματικήν. Philad. 7 2: ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων. τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν. Magn. 6 2: μηδεὶς κατὰ σάρκα βλεπέτω τὸν πλησίον, ἀλλ' ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. Trall. 2 1: φαίνεσθέ μοι οὐ κατὰ ἄνθρωπον ζῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν. Rö 8 3: οὐ κατὰ σάρκα ὑμῖν ἔγραψα, ἀλλὰ κατὰ γνώμην θεοῦ. Magn. 3 2: οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεόν. Eph. 16 2: εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσῳ μᾶλλον, ἐὰν πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ. Eph. 8 2: οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά, ὥσπερ οὐδὲ ἡ πίστις τὰ τῆς ἀπιστίας οὐδὲ ἡ ἀπιστία τὰ τῆς πίστεως. ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε. Magn. 5 2: ὥσπερ γάρ ἐστιν νομίσματα δύο, ὃ μὲν θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου, καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικείμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. σαρκικός und

S. 81; 86; 95, und er belehrt: πάντα τὰ ἐπουράνια πνεύματα ὑπάρχουσιν ἀσώματα καὶ οὔτε ἐσθίουσιν οὔτε πίνουσιν. Vgl. Luc. 24 39.

[1] Vgl. πνευματικαὶ δοξολογίαι *Act. Thom.* c. 76 S. 191 14; Ode Sal. 20 2 »geistiges Opfer«. Vgl. Rö 12 1 und Lietzmann HNT² dazu. Reitzenstein HMR³ S. 180.

πνευματικός bzw. σάρξ und πνεῦμα geraten hier in Spannung und es entspricht der σάρξ das »Menschliche« überhaupt (vgl. Rackl S. 197), der κόσμος οὗτος und der Unglaube; dem πνεῦμα das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ oder das κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν, das κατὰ γνώμην θεοῦ und die πίστις. Zwei Klassen von Menschen lassen sich demgemäß unterscheiden: die σαρκικοί und die πνευματικοί, die identisch sind mit den ἄπιστοι und den πιστοί, jene von dieser Welt, diese »die Prägung Gottes« tragend. Die Gemeinde gehört zu den Pneumatikern: ἔρρωσθε ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός (Magn. 15; vgl. Smyrn. *inscr.*: ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ θεοῦ πλεῖστα χαίρειν). Bestimmend für den πνεῦμα-besitz ist nicht individuelle πίστις oder γνῶσις, sondern die Zugehörigkeit zur Gemeinde und zur allgemeinen πίστις θεοῦ.

Die Verwandtschaft der Bilder und Begriffe des Ignatius mit denen der Gnosis wird auch hier wieder deutlich. Man vergleiche Magn. 5_2 (oben S. 132) mit *Exc. ex Theod.* 86 (einem Text, der zur nicht eigentlich valentinianischen Quelle des *Clemens Alex.* gehört): Ἐπὶ τοῦ προ⟨ς⟩κομισθέντος νομίσματος ὁ κύριος εἶπεν οὗ τίνος τὸ κτῆμα, ἀλλά· »τίνος ἡ εἰκὼν καὶ ἡ ἐπιγραφή; Καίσαρος «· (Mt 22_{20} f.) ἵνα οὗ ἐστιν, ἐκείνῳ δοθῇ. οὕτως καὶ ὁ πιστός· ἐπιγραφὴν μὲν ἔχει διὰ Χριστοῦ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, τὸ δὲ πνεῦμα ὡς εἰκόνα. καὶ τὰ ἄλογα ζῷα διὰ σφραγῖδος δείκνυσι τίνος ἐστὶν ἕκαστον, καὶ ἐκ τῆς σφραγῖδος ἐκδικεῖται· οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἡ πιστὴ τὸ τῆς ἀληθείας λαβοῦσα σφράγισμα »τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ« περιφέρει . . . In pneumatischer Auslegung von Mt 22_{20} f. wird hier wie bei Ignatius gesagt, daß der Gläubige, der das νόμισμα ist, durch Christus »den Namen Gottes« als Schrift trägt. Durch ἐπιγραφή wird das Wort σφραγίς hervorgerufen und nun in Anlehnung an σφράγισμα = στίγμα mit Heranziehung von Gal. 6_{17} dasselbe noch einmal gesagt. In *Eclog. prof.* 24 finden wir diese Typologie ebenfalls, jetzt mit 1. Kor. 15_{49} verbunden. Ὅτε χοϊκοὶ ἦμεν, Καίσαρος ἦμεν. Καῖσαρ δέ ἐστιν ὁ πρόσκαιρος ἄρχων, οὗ καὶ εἰκὼν ἡ χοϊκὴ ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, εἰς ὃν ἐπαλινδρόμησεν. τούτῳ οὖν τὰ χοϊκὰ ἀποδοτέον, ἃ »πεφορέκαμεν ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ χοϊκοῦ«, καὶ »τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ«· ἕκαστον γὰρ τῶν παθῶν ὥσπερ γράμμα καὶ χάραγμα ἡμῖν καὶ σημεῖον. ἄλλο χάραγμα νῦν ὁ κύριος ἡμῖν καὶ ἄλλα ὀνόματα καὶ γράμματα ἐνσημαίνεται, πίστιν ἀντὶ ἀπιστίας, καὶ τὰ ἐξῆς. οὕτως ἀπὸ τῶν ὑλικῶν ἐπὶ τὰ πνευματικὰ μεταγόμεθα »φορέσαντες τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου«. Der Text scheint ein Bruchstück einer fortlaufenden Auslegung von Mt 22_{20} f. zu sein.

Der Καῖσαρ ist der Fürst dieses Aions. Wir waren einst die χοϊκοί, die sein χάραγμα trugen, damals nämlich als die πάθη uns prägten. Jetzt drückt uns der Herr sein Siegel auf, die πίστις ἀντὶ ἀπιστίας, und aus den ὑλικοί sind die πνευματικοί geworden. Man wird die Aehnlichkeit mit Magn. 5 nicht verkennen können. Nur hat Ignatius eine ähnliche Auslegung von Mt 22_{20} im Bewußtsein, ohne ihren Zusammenhang noch zu kennen oder ohne sich um ihn zu bekümmern, und aus dem Gegensatz zwischen Gott und Cäsar, denen je ihr Eigenes zukommt, ist der Gegensatz zweier Münzen geworden. Aber das Bild der geprägten Münze ist schon vorchristlich. Das bezeugt — und läßt damit eine bestimmte Tradition solcher pneumatischen Sprache erkennen — Philo, *de plant.* 18 (bei Reitzenstein JEM S. 24 Anm. 1): (Μωϋσῆς) εἶπεν αὐτὴν (τὴν λογικὴν ψυχήν) τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος.

Auch Eph. 8_2, das sachlich mit Magn. 5_2 zusammenhängt, hat seine Parallelen in derselben Umgebung. Iren. I 6_1 heißt es: Ἐπαιδεύθησαν γὰρ τὰ ψυχικὰ οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δι' ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι, καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες· εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσιν· διὸ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν [ἀγαθὴν] πρᾶξιν ἀποφαίνονται· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον σωθῆναι. Αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι, πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. Ὡς γὰρ τὸ χοϊκὸν ἀδύνατον σωτηρίας μετασχεῖν . . . οὕτως πάλιν τὸ πνευματικὸν . . . ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι, κἂν ὁποίαις συγκαταγένωνται πράξεσιν. Ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει . . οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ⟨ὁ⟩ποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν. Einer Erläuterung bedarf die Stelle nicht. Nach ihr wird klar, wie Ignatius zu verstehen ist, und daß man nicht, wie Reitzenstein (NGG 1914 S. 541 Anm. 1) die Worte κατὰ σάρκα in Eph. 8_2 zu streichen nötig hat. Denn sie drücken nur verstärkt die Tatsache der pneumatischen Qualität der Gemeinde aus, die trotz des widersprechenden Augenscheines — denn noch handelt sie ja auf der Erde — besteht. So führen auch die valentinianischen Gnostiker ὑλικὰς πράξεις aus, ohne davon beschmutzt zu werden. Dieselbe Auffassung wie Iren. I 6_2 findet sich I 6_4. Ich führe noch die wichtigsten Worte an: ἑαυτοὺς . . .

ὑπερυψοῦσι, τελείους ἀποκαλοῦντες, καὶ σπέρματα ἐκλογῆς. Ἡμᾶς μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσιν· . . . αὐτοὺς δὲ ἰδιόκτητον ἄνωθεν . . . ἔχειν τὴν χάριν. So sagt auch Ignatius zu den Trallern (1 1)[1]: Ἄμωμον διάνοιαν καὶ ἀδιάκριτον ἐν ὑπομονῇ ἔγνων ὑμᾶς ἔχοντας οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν. Es ist hier wie dort dieselbe Terminologie und es herrschen dieselben Vorstellungen, wenn auch bei Ignatius von der Orientierung eines kirchlichen Christentums aus in ihnen eine andere Sache zum Wort kommt[2].

Ueberblicken wir kurz noch einmal die Anthropologie des Ignatius, so stellen wir bei ihm die einfache Dichotomie: σάρξ-πνεῦμα fest. Und zwar machen diese beiden Begriffe zusammen das Wesen des Menschen aus und werden fast formelhaft zu dessen Umschreibung benutzt. σάρξ bzw. σαρκικός allein ohne Bezug auf den Menschen bedeutet das Irdische, Sichtbare, πνεῦμα bzw. πνευματικός das Ueberirdische, Unsichtbare, ohne daß an vielen Stellen Ignatius eine dualistische Zuspitzung des Gegensatzes erkennen läßt. An anderen Stellen freilich ist diese Verschärfung der Begriffe so weitgehend wie in der dualistischen Gnosis und σάρξ bzw. σαρκικός wird zur Bezeichnung der der Hyle verfallenen Menschen überhaupt, denen gegenüber die πνευματικοί in der ἐκκλησία zu finden sind.

10. Kapitel. Der Weg des Märtyrers und Pneumatikers.

Wie das πνεῦμα Besitz der Gemeinde ist, so ist es — in besonderer Intensität — dem Einzelnen, dem Pneumatiker, eigen. Und auch im Ausdruck dieser Tatsache ist Ignatius, wie zu erwarten, von der Sprache und den Vorstellungen seiner Umgebung bestimmt. Doch dieser Nachweis kann nicht geführt werden, ohne daß damit die Darstellung des Märtyrers verbunden wird. Denn abgesehen davon, daß Märtyrer und Pneumatiker einzelne Züge miteinander vertauschen, so daß die Abgrenzung schwierig, wenn nicht unmöglich wäre, ist bei Ignatius selbst der Pneumatiker dem Märtyrer völlig untergeordnet. Sein Ziel ist ja im Martyrium μιμητής zu sein und μαθητής zu werden.

---

[1] Vgl. Eph. 1 1.

[2] Zu welchem Verständnis man ohne Kenntnis des religionsgeschichtlichen Hintergrundes kommt, zeigt v. d. Goltz S. 46 (Trall. 1 1): » . . . eine tadellose und einfältige Gesinnung, nicht nur in einzelnen Fällen (!) (κατὰ χρῆσιν), sondern als die Grundrichtung und das Wesen ihrer Persönlichkeit (!) (κατὰ φύσιν)«.

1. Die Himmelsreise.

Das Leben, das der Märtyrer bis zu Gott zu durchlaufen hat, ist im Diesseits und Jenseits ein Wandern unter beständigen Gefahren. Auf der ὁδὸς κατὰ σάρκα (Rö 9_3) — der wohl eine ὁδὸς κατὰ πνεῦμα nach dem Tode entspricht — hat Ignatius einen beständigen Kampf mit den »Tieren«, den »Leoparden«, seiner Begleitmannschaft, zu bestehen (Rö 5_1); auf ihr entflieht er, wie die Gemeinde in ihrem Dasein überhaupt, dem ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (Magn. 1_2). Diese beiden Vorstellungen, daß der Weg des Martyriums ein Kampf mit satanischen Mächten, und daß er eine Reise oder Fahrt zu Gott ist, die die irdischen Gefahren durch die himmlischen, feindlichen Gewalten erneuert sieht, finden sich auch sonst in der Martyrienliteratur. Dabei sind diese Vorstellungen nie scharf geschieden; Himmel und Erde gehen auch hier ineinander über. Zu Kampf und Verfolgung vergleiche die oben S. 130 genannten Stellen und *Martyr. Lugd.* 42 (S. 26): εἰς ἄλλον ἀγῶνα τηρουμένη (Blandina), ἵνα διὰ πλειόνων γυμνασμάτων νικήσασα τῷ . . . σκολιῷ ὄφει ἀπαραίρετον ποιήσῃ τὴν καταδίκην . . . Es ist der διάβολος oder der πονηρὸς δράκων, an dem der Apostel auf seiner Himmelsreise vorbeikommt: *Act. Phil.* c. 144 S. 86 (vgl. c. 112 S. 44). Es sind die Gewalten, die sich der Seele auf ihrer Himmelsreise nach den Anschauungen der Mandäer in den Weg stellen. Vgl. Mand. Lit. S. 103 f.; Joh. Buch S. 219. Vgl. auch *Acta Thom.* c. 167 S. 281_7 ff. und Iren. I 21_5 (διαφεύγειν τὰς ἐξουσίας!).

Zur Vorstellung von der schon auf Erden beginnenden Himmelsreise des Märtyrers — die mit der des Getragenwerdens wechselt (*Mart. Perpet.* X S. 48) — vergleiche *Martyr. Perpet.* XV S. 50: *contristabantur, ne tam bonam sociam quasi comitem solam in via eiusdem spei relinquerent.* Ferner vergleiche *Mart. Ptolem.* 19 (S. 15); *Act. Just.* V, 3 (S. 18); 1. Klem. 5_4; 5_7; *Marty. Lugd.* II 3 (S. 31).

Zu diesen Andeutungen bei Ignatius über die Himmelswanderung des Märtyrers kommen noch andere Stellen, die deutlicher die Vorstellung von der Reise zu Gott, die der Gläubige zurücklegt, verraten: Magn. 10_3: Christus, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη; Eph. 12_1 f.: die ἐκκλησία ist die πάροδος [der εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, zu denen Ignatius sich selbst zählt. Die Kirche selbst ist diesen Weg schon gegangen, oder besser: sie geht ihn beständig[1]. Ihre Glieder sind σύνοδοι;

[1] Man beachte, um den Begriff der Kirche bei Ignatius zu verstehen, das Präsens

die πίστις ist der ἀναγωγεύς, die ἀγάπη die ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν (Eph. 9_1 f.). Es sind allgemein in der Gnosis verbreitete Vorstellungen[1]. Vgl. *Act. Thom.* c. 159 S. 270_4 f.: ἰδοὺ ... αἴρομαι ἄνω πρὸς τὸν κύριόν μου Ἰησοῦν, τὸν ἐλεήσαντά με ... (Paralleltext: ἀνάγομαι); c. 54 S. 171_{10} f.: Σὺ ταύτην παράλαβε, ἵνα τελειωθῇ καὶ μετὰ ταῦτα εἰς τὸν αὐτῆς χῶρον (!) συναχθῇ; Ode Salom. 21_6:

»Ich ward emporgehoben in sein Licht
und trat vor sein Angesicht.«

Mand. Lit. S. 103: »Gepriesen seiest du, mein Herr Mandā ḏ Haijē, der du diese Seelen emporheben mögest und sie nicht verdammest.« (Vgl. noch *Passio Andr.* c. 11 S. 27_{19} f.; *Epistol. ap.* S. 19 c. 21 (32); *Testam. Abr.* S. 87 f. *rec. A.*; Persische Anaphora (Br. 514 f.) bei Wetter I 43; Schatzhöhle S. 5; Ode Salom 38_1).

Noch häufiger ist die Vorstellung des Hinangehens, welches ohne oder mit Führung durch einen Geleiter geschieht. Dieser kann der Erlöser oder ein Abgesandter, ein Engel, der Tod oder auch das andere »Ich« sein. In der Sprache der Kreise, denen die Vorstellung vom Weg Ausdruck der eigenen gnostischen Aufwärtsbewegung wird, heißt es, daß der Erlöser den Weg (den er vorangegangen) geoffenbart oder gewiesen hat. Doch seien hier nur die nächsten Parallelen zu Ignatius verfolgt: *Acta Joh.* c. 113 S. 213_9 f. ὁ ἄθραυστόν μου τὴν πρὸς σὲ πορείαν καταρτίσας; *Acta Phil.* c. 140 S. 75_8 νῦν ἀνέρχομαι εἰς ὕψος; c. 141 S. 76_6 f. καὶ σταυρὸς φωτεινὸς ἀνήγαγεν ὑμᾶς εἰς τὸ ὕψος (vgl. *Act. Joh.* S. 200_{12}); *Act. Joh.* c. 113 S. 213_4 εἰς τὴν ἀεὶ μένουσαν ⟨ζωὴν⟩ ὁδηγήσας με, (Jesus); *Act. Thom.* c. 167 S. 281_7 f. ὁδηγὸς ... ὁδήγησόν με σήμερον (vgl. S. $264_{12.18}$; 266_1; 281_7); c. 103 S. 216_6 καὶ αὐτός σοι σύνοδος γένηται ἐν τῇ

in der Zeit Eph. 9_1 f., das dem Bilde nach keines sein kann. Die Angeredeten, die jeweiligen Glieder der ἐκκλησία, sind es, die hinaufgezogen werden und die οἰκοδομὴ θεοῦ bilden; sie sind jeweils Weggenossen und im Besorgen der ἀγάπη bringt sie der »Glaube« in jedem Augenblick zu Gott. — Ich vermute auch hier hinter ἀγάπη die »Agape« und hinter πίστις das Kerygma, die mystagogische, kultische Verkündigung. Doch bleibe es jetzt und später einstweilen bei Vermutungen, da die Begriffe, um sie ihrem Gehalt nach zu verstehen, erst innerhalb einer Darstellung der Theologie des Ignatius erklärt werden können, zumal sie allein schon eine kleine Untersuchung erforderten.

[1] Vom Gläubigen auf den Märtyrer und sein Martyrium übertragen, ging der Begriff des Weges später auf das Leben des Mönches und Asketen über. Dieses ist in seinem ganzen Verlaufe trotz des festen Ortes nur eine Reise zu Gott. Seine Zelle ist die »Herberge«; die Mönche zusammen bilden eine συνοδία, eine Weggenossenschaft, eine »Reisegesellschaft«. (Reitzenstein *Histor. Monach.* S. 50 f.).

φοβερᾷ λεωφόρῳ, καὶ αὐτός σε ὁδηγήσει. (Vgl. συνοδευπόρος τῶν αὐτοῦ δούλων S. 114 5 f.; 155 13 f. Weitere Beispiele siehe bei Bultmann ZNW 1925 133 f.). Man vergleiche auch die Aberkiosinschrift V. 19: ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ σύνοδος . . . πίστις πάντη δὲ προῆγε . . . (Dölger Ichthys II S. 458 u. 502). Ode Sal. 38 1:

»Ich stieg empor zum Licht wie auf dem Wagen
der Wahrheit,
die Wahrheit führte und leitete mich«

(vgl. 11 3). Vgl. noch *Passio Andr.* c. 14 S. 34 4 [1]. Eine bemerkenswerte Variante zu Mt 27 50 bietet *syr*^{sin}: statt ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα heißt es — ganz im Rahmen der besprochenen Vorstellung — »und sein Geist stieg hinauf.« In der mandäischen Gnosis ist »emporsteigen« ein fester Terminus. Eine weitere Bestätigung der Wegvorstellung bei Ignatius bietet Eph. 12 2: Παύλου . . . οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω. Die »Spuren« sind im Unterschied von Rö 4 12; 2. Kor. 12 18; 1. Petr. 2 21 noch bildhaft gesehen (ὑπὸ . . . εὑρεθῆναι). So auch im *Martyr. Polyc.* c. 22 1: καθὼς ἐμαρτύρησεν ὁ μακάριος Πολύκαρπος, οὗ γένοιτο ἐν τῇ βασιλείᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι ἡμᾶς. Ein Märtyrer folgt dem anderen [2], wie der Gläubige dem Herrn. Hierher gehört ferner: *Act. Thom.* c. 156 S. 265 5 ff: καὶ ἀνῆλθες (Christus aus dem Hades) μετὰ πολλῆς δόξης, καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς εἰς σὲ καταφεύγοντας παρεσκεύασας ὁδόν, καὶ ἐπὶ τῶν ἰχνῶν σου πάντες ὥδευσαν, οὓς ἐλυτρώσω . . . und Ode Sal. 39 9 ff.:

»Der Herr überbrückte sie durch sein Wort (die Ströme),
er betrat und überschritt sie zu Fuß.
Seine Fußstapfen stehen im Wasser unzerstört
und sind wie ein festeingerammtes Holz.
Hüben und drüben erheben sich die Wogen,
doch die Fußstapfen unseres Herrn bleiben

---

[1] Das konkrete Bild von der Führung darf nicht seine Ableitung von schon verblaßten Redewendungen erfahren, wie sie etwa Jes. 63 14; Ps. 24 5; 118 35; 142 10 LXX vorliegen.

[2] Paulus gilt hier als Märtyrer wie sehr bald fast alle Apostel. — Die Deutung von Eph. 12 2 und besonders die der Verse 10 ff. der Aberkiosinschrift bei Dölger II S. 478 f. erscheint mir ganz unmöglich. καὶ Συρίης πέδον εἶδα καὶ ἄστεα πάντα, Νισῖβιν, Εὐφρατὴν διαβάς. πάντῃ δ' ἕσχον συνομίλους, Παῦλον ἔχων ἕποχον beschreibt wirklich nicht auch nur im »allgemeinen« die Wege des Apostels Paulus. Und ἕποχος ist auch auf keinen Fall geschrieben, um damit einen Begleiter, »oder vielleicht besser«, einen Wagenlenker, einen »Zielgeber« »oder (!) auch« ein »Vorbild und Beispiel« zu bezeichnen.

ungetilgt und unzerstört.
So ist der Weg denen bereitet,
die ihm nach hinübergehen,
die den Spuren seines Glaubens folgen
und seinen Namen verehren« [1].

Verwandt ist damit Joh. Buch S. 198 f. in Hibils Klage: »Ich habe einen Weg von der Finsternis zur lichten Wohnung geebnet« . . . »Ich habe einen Damm geschaffen und einen Pfahl aufgerichtet« und Mand. Lit. S. 134: »Du (der Urerste) öffnetest das Tor, ebnetest den Weg, tratest den Pfad aus.« Ferner GR III S. 94_{7} f.:

»Ich ebnete einen Pfad für die Guten
und schuf ein Tor für die Welt.«

GR III S. 68_{9} ff.: »Denn du (Mandā ḏ Haijē) bist es, der du . . . einen Weg aufwirfst und einen Wegstein aufrichtest.« (Vgl. GR V_{3} S. 185_{3} ff.). Und endlich syr. Lobgesang des Apostels Thomas (Hennecke Handbuch S. 593/94): »Sohn, Frucht, der du die Tür des Lichts und der Weg der Wahrheit bist und uns in deinen Fußstapfen gehen ließest, damit wir ins Haus deines hohen Vaters gelangten«.

Zum Abschluß der Vorstellung von dem Weg des Gläubigen und speziell des Märtyrers sei noch an Ignatius Rö 2_{2} erinnert: ἄσητε τῷ πατρὶ . . . ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας κατηξίωσεν ὁ θεὸς εὑρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος. καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω. Ignatius vergleicht seine Martyriumsreise mit dem Laufe der Sonne von Osten nach Westen.

[1] Vgl. Ode Sal. 7_{13} f.:

»Denn er hat der Erkenntnis einen Weg gebahnt,
ihn verbreitert, erweitert und ganz zur Vollendung gebracht;
14 er setzte die Spuren seines Lichtes darauf
und seine Stapfen vom Anfang bis zum Ende.«

Man sieht, wie verschieden das Bild vom Wege-bahnen verwendet wird. In V. 13 ist es die Gnosis, der der Weg bereitet ist, in V. 14 ist schon an die Gläubigen gedacht, die diesen Weg der Gnosis laufen, den der Erlöser selbst gegangen ist. — In Ode 39 ist der Wechsel vom konkreten Bild zum Gleichnis charakteristisch. Erst sind es wirkliche Spuren und ein wirkliches in den Fußstapfen laufen, dann sind es »Spuren des Glaubens« und die Nachfolge ist die Verehrung »seines Namens«. Solcher Uebergang ist für die pneumatische Sprache der Gnosis charakteristisch. — Zu den Fußstapfen vergleiche noch Cyrillonas (KKV S. 15_{310}): »Auch der Süden, welcher erfüllt ist von allen Deinen Wundern, Deiner Empfängnis, Geburt und Kreuzigung (es sind die drei μυστήρια von Eph. 19_{1}!), der noch jetzt den Wohlgeruch Deiner Fußstapfen aushaucht . . .«.

Er wendet also auf sich als Märtyrer dasselbe Bild an, das man, wie wir seit Dölgers Untersuchungen *(Sol salutis.* Der Schwarze und die Sonne der Gerechtigkeit) wissen, im Christentum schon frühzeitig auf Christi Epiphanie und Tod bezw. Auffahrt (oft im Anschluß an Ps. 18_5 ff. LXX) bezog. Um mehr zu wissen, müßten die Zusammenhänge zwischen Epiphanie und Taufe bzw. Taufe und Tod und Tod und Auffahrt klarer zu erkennen sein als bisher.

2. Der Pneumatiker.

Den Weg geht Ignatius als Pneumatiker. Seine Fesseln machen ihn dazu. Trall. 5_2: καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια. Aehnlich gibt schon das πάθος der Verbannung διὰ τὸ ὄνομα dem Verfasser der Joh. Apoc. den Anspruch auf Visionen und Prophetie, und im 2. Jahrhundert gibt die ὁμολογία nach allgemeiner Anschauung den Geist [1], so daß noch Tertullian mahnen und argumentieren kann: *(ad martyr. 1) imprimis ergo, benedicti, nolite contristari spiritum sanctum, qui vobiscum introiit carcerem. si enim non vobiscum nunc introisset, nec vos illic hodie fuissetis.*

Nicht nur, daß man später des Ignatius pneumatische Gaben rühmte (Sokrates VI 8, 11 Migne *PG* 67 S. 692 bei Wetter I S. 22), und seine selbst darauf bedachten Widersacher sie ihm in hohem Maße zuerkannten (Trall. 4_1; Smyrn. 5_2), er selbst war sich bewußt, das πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ ὄν (Philad. 7_1) zu besitzen, und aus seinen Briefen erschließen sich deutlich die Züge des Pneumatikers.

Schon sein zweiter Name Θεοφόρος (inscr. zu den Briefen) weist darauf hin. Das syrische Aequivalent heißt »mit Gott bekleidet«, wie in der syr. Didasc. S. 92_{18} f. der Märtyrer der ist, » . . . der in geistlichem Sinne mit dem hl. Geiste Gottes bekleidet ist«. (Vgl. Aphraates c. 19 S. 307: »Daniel, der mit dem Geiste bekleidet war«) [2]. Von Trall. 5_2 war schon die Rede. In 5_1 fragt Ignatius selbst: Μὴ οὐ δύναμαι ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι; er fürchtet nur: μὴ νηπίοις οὖσιν ὑμῖν βλάβην παραθῶ· καὶ συγγνωμονεῖτέ μοι, μήποτε οὐ δυνηθέντες χωρῆσαι στραγγαλωθῆτε. Es liegt wahrscheinlich eine Erinnerung an 1. Kor. 3_1 f. (vgl. 15_{51}) vor; jedenfalls ist die Situation dieselbe. Paulus und Ignatius sind Pneumatiker, die Gemeinde noch νήπιοι, die als noch nicht τέλειοι die volle Gnosis nicht fassen können. Nach

[1] Reitzenstein NGG 1916 S. 435 f.; 444.

[2] Zur Vorstellung des Bekleidens vgl. Ode Sal. 21_3; 25_8; 39_8. Ferner Bousset ARW IV S. 233; Hauptprobleme S. 303 Anm. 2. Reitzenstein HMR² S. 202 f. Pfister, Art. »Kultus« bei Pauly-Wissowa.

Eph. 20_1 wird Ignatius noch Weiteres aus der οἰκονομία θεοῦ, deren Gnosis er besitzt, kundtun, aber nur, wenn ihm die Einheit der Gemeinde vorher zu Wissen gekommen ist[1].

Sein Pneuma kann auch die Geister unterscheiden (Philad. 7_1), wie er selbst die Anschläge Satans voraussieht (Trall. 8_1). Den Pneumatikern ist ja das Dämonische durchsichtig und οὔτε ἡμᾶς (τοὺς πνευματικούς) τὰ ἐν κόσμῳ λέληθεν. (Tatian *or. c. Gr.* 15_3 S. 282 und 16_1 S. 283).

Es ist schon oft die nahe Verwandtschaft von Philad. 7_1: οἶδεν γάρ (τὸ πνεῦμα . . . ἀπὸ θεοῦ ὄν), πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει mit Joh. 3_8 aufgefallen und teils als Abhängigkeit des Ignatius von Johannes (*Lightf.*, Zahn), teils als selbständiges Zurückgehen auf eine dritte verwandte Form beurteilt worden (v. d. Goltz). Letzteres wird fast sicher, wenn wir die von Wetter (ZNW 1917/18 S. 49/63) beigebrachten Parallelen vergleichen, die uns in dem Wort eine gnostische Formel vermuten lassen. Schon das muß auffallen, wie v. d. Goltz richtig sieht, daß in Joh. 8_{14} dieselbe Formel wiederkehrt, jetzt als Selbstaussage des Erlösers. Nur ist Joh. 3_8 im Gedankengang nicht so sehr verschieden von Ign. Philad. 7_1, wie v. d. G. annimmt. Denn das οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος sagt, daß der Pneumatiker (= der Wiedergeborene) wie das πνεῦμα (= Geist) selbst ist. Von diesem gilt, was vom πνεῦμα = (Wind) gilt, er weht, wo er will. Du — der Nichtpneumatiker — hörst nur seine (des πνεῦμα = Geist) Stimme, aber du weißt nicht — was ein Pneumatiker und also sein πνεῦμα weiß — πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. Daß wir so auslegen dürfen, zeigt Joh. 8_{14}, wo Jesus, als Pneumatiker und an Stelle des πνεῦμα von Philad. 7_1, es von sich selbst sagt, während andrerseits in Joh. 3_8 eine Anschauung auf das πνεῦμα übertragen ist, die im ursprünglichen Zusammenhang mit dem Erlöser steht: καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις[2]. Sieht man diesen Wechsel von Erlöser — πνεῦμα —

[1] So ist Eph. 20_2 trotz des Protestes von Zahn S. 568 mit GL (*A*) zu verstehen. — Zum Unterschied zwischen dem eigentlichen Pneumatiker (wie Paulus und Ignatius) und dem Märtyrer als Pneumatiker beachte man, daß der Märtyrer in den Märtyrerakten nicht zur »Gnosis« im engeren Sinn gelangt, sondern nur zum Schauen der Herrlichkeit des Herrn, zum ὁμιλεῖν mit ihm und zum Blick in die nahe Zukunft. Vgl. Ap.Gesch. 7_{55} f.; Mart. Polyc. 2_2; 12_3; *Acta Karpi* 39 S. 13; *Martyr. Perpet.* 4 S. 44; 7 S. 46; 8 S. 47; 10 S. 47; 11 S. 48; *Martyr. Lugd.* 51 S. 28.

[2] Vgl. die Beispiele bei Bultmann ZNW 1925 S. 121. Auch *Martyr. Polyc.* 9_1 gehört hierher: φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐγένετο . . . καὶ τὸν μὲν εἰπόντα οὐδεὶς εἶδεν,

Pneumatiker, so wird man Ignatius Philad. 7_1 für unabhängig von Joh. 3_8 halten. Denn die Formulierung selbst findet sich ähnlich auch sonst in der Gnosis. Ignatius steht dieser noch näher als das Johannesevangelium, weil bei ihm sich die Formel noch nicht vom πνεῦμα und dem Pneumatiker, denen sie zukommt, losgelöst hat. So sagt der Gnostiker in *Act. Thom.* c. 15 S. 121_{11} ff.: ὁ . . ὑποδείξας μοι ζητῆσαι ἐμαυτὸν καὶ γνῶναι τίς ἤμην καὶ τίς καὶ πῶς ὑπάρχω νῦν, ἵνα πάλιν γένωμαι ὅ ἤμην· ὃν ἐγὼ μὲν οὐκ ἤδειν, αὐτὸς δὲ ἐπεζήτησας . . . Oder Iren. I 21_5 . . . ἐγὼ οἶδα ἐμαυτὸν καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμί. (Vgl. *Exc. ex. Theod.* 78; Epiphan. *haeres.* 26_{13}, Philipperevangel.). Es trifft also zu, was schon v. d. Goltz (S. 135) vermutete, daß »eine im dortigen Gebiet allgemein übliche Redeweise in dieser . . . Wendung vorliegt«, und richtig ist auch seine Heranziehung von Eph. 12_1: Οἶδα, τίς εἰμι. (Vgl. *corp. herm.* XI $_{21}$: ἐὰν δὲ κατακλείσῃς σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι, καὶ ταπεινώσῃς αὐτὴν καὶ εἴπῃς· οὐδὲν νοῶ . . οὐκ οἶδα, τίς ἤμην, οὐκ οἶδα, τίς ἔσομαι . . .; ferner *I* $_{21}$; *Act. Andr.* c. 6 S. 40_{31} f.; Joh. Buch S. 170: »Heil dem, der sich selbst versteht. Ein Mann, der sich selber versteht, hat nicht seinesgleichen in der Welt«.)

Dieses πνεῦμα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὄν redet im Pneumatiker. Es ist eine Auffassung, wie sie im NT die »hellenistischen« Stellen: Mt 10_{20}: τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν (vgl. dagegen Mc 13_{11}); Act. 10_{19}; 11_{12}; 13_2; 21_{11}; 23_9; 1. Joh. 4_2 f.; 5_6; Joh. Apoc. $2_{7.\ 11.\ 17.\ 29}$; 3_6 u. a.; 14_{13}; 22_6 zum Ausdruck bringen[1]. Es ist der θεὸς ἡμῶν ἐν ἡμῖν. Ist schon in der Gleichung in Magn. 15 von der Gemeinde gesagt, daß sie das ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός besitzt — nach welcher Stelle im Zusammenhang mit Philad. 7_1 Eph. 6_2: οὐδὲ ἀκούετέ τινος πλέον, εἴπερ (so mit G), Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ zu beurteilen ist —, so schließt sich Ignatius in Eph. 15_3 mit der Gemeinde in diesem Besitz zusammen. Nachdem er vorher den »schweigenden« Bischof verteidigt hatte, dessen »Schweigen« der Herr auch sieht, fährt er fort: πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν, ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, ἐξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν. Das Pneuma ist mit

---

τὴν δὲ φωνὴν τῶν ἡμετέρων οἱ παρόντες ἤκουσαν. Die psychologische Erklärung Reunings läßt sich nicht halten.

[1] Vgl. die »primitive« πνεῦμα-Auffassung in Act. 10_{47}; 15_{28}; 16_6; 16_7; 19_6; 20_{22}. Auch das charakteristische: πνεῦμά τι ἐν ἐμοὶ ἐμαντεύσατο von *Act. Joh.* c. 86 S. 193_{16}.

dem Herrn identisch wie in Rö. 8 $_9$ f. bei Paulus (vgl. 2. Kor. 3 $_{17}$); es ist der ἐν ἐμοὶ λαλῶν Χριστός von 2. Kor. 13 $_3$ (vgl. 1. Kor. 2 $_{12}$; 7 $_{40}$; Eph. 3 $_{17}$). Die Gläubigen sind die ναοὶ κυρίου. Es ist zu beachten, daß hier von ναοί geredet wird und nicht wie in 1. Kor. 3 $_{16}$; 2. Kor. 6 $_{16}$ von dem ναός, obwohl Ignatius Eph. 15 eine Erinnerung an die Paulusstellen sein mag[1]. Aber näher kommen den Formulierungen und Vorstellungen des Ignatius die Beispiele aus der gnostischen Literatur. So *Act. Thom.* c. 87 S. 202 $_{26}$ ff.: . . . ἵνα ἡ εὐσπλαγχνία τοῦ . . . θεοῦ γένηται ἐπ' ἐμέ, κἀγὼ γένωμαι αὐτοῦ οἰκητήριον . . καὶ γένωμαι ναὸς ἅγιος, καὶ κατοικήσῃ ἐν ἐμοὶ αὐτός . c. 156 S. 266 $_1$ f.: ἔσο αὐτῶν (der Täuflinge) ὁδηγὸς . . . ἰατρὸς . . . ποίησον αὐτοὺς ναοὺς ἁγίους σου, καὶ οἰκείτω ἐν αὐτοῖς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα. (Vgl. c. 12 S. 117 $_1$; von den σώματα c. 94 S. 207 $_{10}$ und $_{15}$ f.). Tatian *or. c. Gr.* c. 15 S. 282: τὸ δὲ τοιοῦτον τῆς συστάσεως (ψυχή + σάρξ) εἶδος, εἰ μὲν ὡς ναὸς εἴη, κατοικεῖν ἐν αὐτῷ θεὸς βούλεται διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος. Hierzu gehören auch Aussagen über das innerliche Sein des Erlösers in den Gläubigen, sowohl bei Ign. Magn. 12: Ἰησοῦν . . . Χριστὸν ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς und Rö. 6 $_3$: εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει [2] (vgl. die Bezeichnung Christi als τὸ . . . ἡμῶν ζῆν, nicht ζωή, Eph. 3 $_2$; Magn. 1 $_2$; Smyrn. 4), als auch in der Gnosis: Ode Sal. 10 $_2$:

> »Er ließ in mir wohnen sein unsterbliches Leben
> und gab mir zu reden von der Frucht seines Heiles«.

Act. Joh. c. 57 S. 179 $_{26}$ f.: νῦν οἶδα, ὅτι ὁ θεὸς οἰκεῖ ἐν σοί, μακάριε Ἰωάννη· καὶ μακάριος, ὅστις οὐκ ἐπείρασεν ἐν σοὶ τὸν θεόν. *Act. Petri* c. 38 S. 65 $_{31}$ f.: *flectamus ergo genua Christo . . . qui videbat nos, etsi non videtur istis oculis, sed in nobis est. Testam. domini* I, 61: *qui illuminat corda eorum, qui ipsum timent, et cum iisdem in omnibus est.* Mand. Lit. S. 153: ». . wer in mich eintritt und mich trägt, dessen Gewand wird im Hause der Vollendung aufgerichtet.« S. 198: ». . . meiner Bekannten, die von mir wissen, daß ich unter ihnen weile im Herzen meiner Freunde, im Sinne meiner Jünger«. Joh. Buch S. 204: »Voll des Lichtes wurde ihr Auge, und in ihrem Herzen nahm Mandā d Haijē Platz . . .«

---

[1] Vgl. auch ntl. Eph. 2 $_{21}$; Barn. 6 $_{15}$; 16 $_7$ f. — 1. Kor. 6 $_{19}$; 2. Clem. 9 $_3$ gehören nicht hierher.

[2] Vgl. auch das μένειν ἐν . . Joh. 6 $_{56}$; 15 $_4$ ff.; 17 $_{23}$; 1. Joh. 3 $_{24}$; 4 $_{12}$ f.; 4 $_{15}$ f. Ferner Stellen wie 2. Kor. 13 $_5$; Barn. 6 $_{14}$; 16 $_{10}$; *Pastor Hermae mand.* 3 $_1$; 5, 1 $_2$; 5, 1 $_{14}$; 5, 2 $_5$; 5, 2 $_7$; 10 $_{16}$; 10 $_{25}$. *simil.* 5, 6 $_5$; 5, 6 $_7$.

Nicht zufällig ist als Aeußerung des Geistes das κραυγάζειν .. μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ Philad. 7_1 betont. Die Geister in den Evangelien »schreien« (κραυγάζειν, κράζειν): Mt. 8_{29}; Mc 3_{11}; 5_5; 5_7; Lc. 4_{41}; 9_{39}; auch der Pneumatiker, Prophet und Engel: Joh.Ev. 1_{15}; 7_{28}; $_{37}$ (11_{42}); 12_{44}; Act. 7_{60}; 16_{17}; 24_{21}; Rö. 9_{27}; Apoc. 6_{10}; 7_2; 10_3; 14_{15}; 18_2; 19_{17} wie das πνεῦμα im Gebet Rö. 8_{15}; Gal. 4_6. Vgl. ferner Tatian *or. c. Gr.* 17 S. 284: διόπερ, ὦ Ἕλληνες, κεκραγότος ὥσπερ ἀπὸ τοῦ μετεώρου [1] κατακούσατέ μου .. *Martyr. Petri* 15 S. 18_8: *Et haec dicens alacri vultu et facie serena sic exclamavit in orationem erumpens* . . . c. 11 S. 13_{18} f.: *non quiescam manifestare de cruce occultum dei mysterium, quod olim clamavit anima mea.* Joh. Buch S. 159: »Da sprach er (der Fischer = Gesandte) schreiend mit seiner Stimme. Er redete mit seiner hehren Stimme und sprach . . .« Das κράζειν und die φωνὴ μεγάλη finden sich auch in der Aretalogie vor der εἷς θεός Akklamation. Vgl. *Act. Pauli et Theclae* S. 264_{10} f.; *Martyr. Matth.* S. 256_{16} f. (Vgl. E. Peterson, Εἷς θεός; zur φωνή noch *Act. Thom.* S. 147_{21}; *Test. dom.* I S. 63.)

Eine andere pneumatische Aeußerung ist das Singen und Psallieren der Gnostiker, Märtyrer und Propheten. Sie findet sich bei Ignatius Magn. 1_2: . . . ᾄδω τὰς ἐκκλησίας (ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς!). Vgl. für die Märtyrer *Martyr. Perp.* 18 S. 52. Martyr. des Artem. S. 171 (und Holl I S. 551). Daß Ignatius Hymnendichter war, berichtet Sokrates KG. VI, 8_{11}. Wenn dieser Nachricht in ihrer Bestimmtheit auch nicht zu sehr zu glauben ist [2], so zeigt sie doch, wie man im 4. Jahrhundert Ignatius — vgl. die Verbindung von Visionen und Hymnen! — verstanden hat. Daß der Pneumatiker singt, dafür sind das beste Zeugnis die Oden Salomos, die solchem Singen ihr Entstehen verdanken. Auch ist in ihnen das pneumatische Singen oft Thema. Vgl. Ode 6_1 f.:

»$_1$ Wie der Windhauch durch die Harfe fährt,
daß die Saiten singen,
$_2$so fährt der Geisthauch des Herrn (V. 1 u. 2: πνεῦμα wie in Joh. 3_8!) durch meine Glieder,
daß ich in seiner Liebe singe . . .

[1] Vgl. Ode Sal. 33_1 ff.

[2] Nach Theodoret KG II 24_8 S. 154_{12} ff. sollen Flavian v. Antiochien und Diodor v. Tarsus antiphonische Hymnen eingeführt haben. Aber auch sie weisen nach Syrien, wo eine reiche Hymnentradition von den Oden Salomos an über gnostische Kreise: Thomas-Johannes-Akten, Naassener, Valentinianer, Bardesanes zu Ephraim nachweisbar ist. Vgl. J. Kroll, Hymnodik *passim; Rendel Harris, Expositor* S. 119.

$_7$ So geben wir seinem Namen den Preis;
unsere Geister lobsingen seinem hl. Geist.«
Ode 16_1 ff.: »Wie der Pflug der Beruf des Bauern ist
und der Schiffsmast der Beruf des Fergen,
so ist mein Beruf der Psalmengesang des Herrn;
meine Kunst und mein Geschäft sind seine Oden ...
$_3$ Weil meine Liebe der Herr ist,
darum muß ich ihm lobsingen ...«
Ode 14_7 f.:
»Lehre mich die Lieder deiner Wahrheit,
daß ich Früchte bringe durch dich.
Schlage mir die Zither deines hl. Geistes,
daß ich in allerlei Melodien dich preise Herr« [1].

Vgl. auch Joh.Buch S. 166 f. Der Gesandte ist Pneumatiker (Joh. 8_{14}!), seine Lehre Gesang. Ruhā lockt: »O du fremder Mann ... singe mir von deinem hehren Gesange. Trage vor mit der Stimme des Lebens und belehre mich von Grund aus.« (Er antwortet:) »Ich bin ein Mann aus der anderen Welt, ... dessen Wort und Gesang Keulen und Schläge für die böse Ruhā sind.« Vgl. noch Aphraates S. 371 und die Beschreibung der Gnostiker bei *Clemens Alex.* und Origenes (J. Kroll, Hymnodik S. 25 Anm. 1 und 2).

[1] Vgl. noch Ode 7_{22} f.; 36_2 f.; 26_1 ff. In der letzten Ode (V. 8—13) ist dem pneumatischen Singen das mystische Schweigen in der γνῶσις entgegengestellt (vgl. L. Zwaan S. 622 f.). So setzt auch Ignatius den Pneumatikern den »schweigenden« d. i. den nicht pneumatisch begabten Bischof gegenüber, Eph. 15_2: ὁ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος ἀληθῶς δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν, ἵνα τέλειος ᾖ ... Er hat — so möchte ich deuten — den λόγος θεοῦ, das verkündigte Schriftwort, — wie der Pneumatiker das pneumatische —, in dem der Herr selbst redet. Er kann deshalb auch die »ἡσυχία« ἀκούειν, wie der Pneumatiker es von sich — im mystischen Schweigen geschieht es — aussagt. Es ist die »Verkirchlichung« eines pneumatischen Christentums, die sich in diesen Zeilen zeigt. (Vgl. noch Eph. 6_1; Philad. 1_1). — Nicht zufällig gebraucht Ignatius Philad. 1_2 das Bild: συνευρύθμισται γὰρ ταῖς ἐντολαῖς ὡς χορδαῖς κιθάρα. Zwar ist hier, wo der Bischof = Zither und die Gebote = Saiten, und Eph. 4_1, wo Bischof = Zither und Presbyter = Saiten, das pneumatische Bild missverstanden; doch ist die Gleichung Mensch = Zither noch sichtbar. Schon Ode Sal. 26_2 f. ist die ursprüngliche Vorstellung verdorben. Erhalten ist sie dagegen in Ode 6_1 und im montanistischen Ausspruch Epiphan. 48_4: πνεῦμα = πλέκτρον; Pneumatiker = Zither (Leier). Zum Bild von der Zither vgl. noch: Aphraat. S. 98; Syr. Memrā (Allgeyer) V. 169. Zu Ode Sal. 26_3 f. vgl. Mand. Lit. S. 221: »Er (der Gute) nahm die Zither der Kuschtā, die von Tönen des Lobpreises voll ist. Einmal trug ich ... mit ihr vor, da öffnete sie die Tür der Himmelshöhe. Zum zweiten Male trug ich ... vor, da wurden alle Bösen zu Guten«.

Der Welt gegenüber äußert sich das Verhalten des Pneumatikers und des Märtyrers in der vollkommenen Loslösung von ihr. Von seinem Begleiter Rheus Agathopus sagt Ignatius (Philad. 11_1): ὃς ἀπὸ Συρίας μοι ἀκολουθεῖ ἀποταξάμενος τῷ βίῳ. Er hat »Abschied genommen«. Von Lc 14_{33} ausgehend hat sich dieser Begriff vielleicht mit einem schon bei Philo im Sinne des Verzichtes auf die gesamte Welt des Sinnlichen vorliegenden und aus der Mysteriensprache stammenden Wort verschmolzen und zu einem festen Terminus der asketischen Sprache entwickelt [1]. Die Asketen, wie z. B. die palästinensischen Märtyrer bei Euseb haben »Abschied genommen« d. h. ihrer Habe sich entäußert, Haus und Familie verlassen um in die Fremde zu wandern (Reitzenstein, *Hist. Monach.* S. 50). Eine nahe Vorstufe zum festen Begriff ist die erwähnte Philad.-Stelle [2].

Daß Ignatius frei ist von der Verflochtenheit mit dem Kosmos, davon gibt der Römerbrief und besonders sein 6. und 7. Kapitel Zeugnis.

Rö 7_2: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον· ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.

Aehnlich sagt der Sänger in Ode Sal. 11_6 ff.:

»Redendes Wasser kam an meine Lippen
aus des Herrn Quell überreichlich.
$_7$ Ich trank und ward trunken
von dem Wasser der Unsterblichkeit,
$_7$ doch meine Trunkenheit war nicht die der Unwissenheit,
sondern ich verließ die Nichtigkeit . . .
$_{11}$ Der Herr erneuerte mich durch sein Kleid
und schuf mich durch sein Licht.«

Es ist der Gnostiker, der sich von der »Nichtigkeit« losgesagt hat. So auch Ignatius. Ihn lockt das ὕδωρ ζῶν καὶ λαλοῦν zum πατήρ. Das πῦρ, das der ὕλη zuneigt und dem Menschen Anteil an ihr gibt, ist nicht mehr in ihm, der ἔρως gekreuzigt. Verfolgen wir die einzelnen Begriffe, so finden wir sie dort an ihrem ursprüng-

[1] Vgl. Reitzenstein, *Hist. monach.* S. 104; 125 Anm. 1; 258. Näher als Ignatius kommt diesem Sprachgebrauch 2. Clem. 6_4 f.; 16_2; *Pastor Hermae mand.* $6, 2_9$.

[2] Zum technischen Gebrauch von ἀποτάσσεσθαι notiere ich: *Act. Petri et Andr.* c. 13 S. 123_8 f.; *Act. Thom.* c. 100 S. 213_{17} ff. (vgl. *Act. Phil.* c. 50 S. 22_7 und *Act. Pauli et Theclae* c. 5 S. 238_{15}). Verwandt ist ἀπαλλάττεσθαι in den Märtyrerakten: *Mart. Karp.* c. 36 S. 12; c. 39 S. 13; *Martyr. Polyc.* 3_1. Vgl. 1. Clem. 5_7; *Act. Thom.* c. 159 S. 270_8 f.

lichen Ort, wo die Gegensätze von ὕδωρ und πῦρ eine maßgebende Rolle spielen: im Elxaibuch, der pseudoklementinischen Grundschrift und bei den Mandäern, also in Täuferkreisen, die auch sonst als verwandt sich erweisen[1]. Im Elxaibuch, Epiphan. *haeres.* 19_3 (Bousset Hauptprobleme S. 156 f.) heißt es: τὸ δὲ ὕδωρ εἶναι δεξιόν, πῦρ δὲ ἀλλότριον εἶναι φάσκων διὰ τούτων τῶν λέξεων· τέκνα, μὴ πρὸς τὸ εἶδος τοῦ πυρὸς πορεύεσθε, ὅτι πλανᾶσθε· πλάνη γάρ ἐστι τὸ τοιοῦτον . . . πορεύεσθε δὲ μᾶλλον ἐπὶ τὴν φωνὴν τοῦ ὕδατος[2]. In Ps. Clem. *hom.* 11_{26} S. 117: . . . προσφεύγετε τῷ ὕδατι· τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυρὸς ὁρμὴν σβέσαι δύναται. Man soll zur Taufe eilen, nicht zum Feuer; denn das Feuer ist das böse Prinzip: φίλον γὰρ πυρὶ τὸ σκότος (*hom.* 20_9 S. 194). Das Wasser ist dagegen das weltschöpferische und das den Menschen neu schaffende Prinzip (*hom.* 11_{24} S. 116). In den Mandäischen Liturgien ist der Gegensatz ebenso deutlich, S. 161: (die Welt)

»Sie ist ganz voll Feuer,
mit Dornen und Disteln besäet . . .
ganz voll Trug und Lug.«

S. 259: »Die Tibil ist aus Feuer geschaffen . . .« (vgl. S. 47 f.; 182 f.; 224. S. 33 ist die Gegensatzbildung zur persischen Feuerverehrung noch erkennbar). Dagegen ist das Wasser das gute Element. Es ist der »Jordan«, das »lebende Wasser«. Die Lichtwelt ist »die Welt des lebenden Wassers, durch dessen Kraft die Könige frohlocken«; »die Uthras und Könige schmecken den Geschmack des Todes nicht, die davon trinken«; »durch den Duft des lebenden Wassers soll die ganze Welt prangen« (Brandt, Religion

[1] Vgl. noch die bei der Taufe anzurufenden »Zeugen« Hippolyt IX 15_2; Epiphan. XIX $_{1.6}$; XXX $_{17}$ mit den »Zeugen« in Mand. Lit. S. 31 ff. Ob hiermit nicht die deutlich gegen das ὕδωρ polemisierende Stelle 1. Joh. 5_7 f. zusammenzustellen ist?

[2] An diesem Ort ist auch der Ausdruck φωνὴ ὕδατος am ursprünglichsten. In Mand. Lit. S. 187 ist der Uebergang zu der Gleichung »redendes Wasser« = Gesandter, die Reitzenstein JEM S. 145 Anm. 2 erwähnt, zu erkennen. Bei Ignatius ist ὕδωρ λαλοῦν das πνεῦμα. Dagegen scheint mir — gegen Reitzenstein a. a. O. — in Ode 11_6 im Bilde ein Zusammenhang mit dem sakramentalen Trinken des »redenden Wassers« zu bestehen, was durch Ode 6_{6-18} erhärtet werden kann. Aus dem sakramentalen Element ist bezeichnenderweise die Gnosis geworden. Ein Sakrament des Wassertrinkens ist ja bei den Mandäern geübt worden. — Durch solche Einzelzüge erhellt sich der Charakter der Oden Sal. immer mehr. Der tatsächliche Hintergrund, der sich in dem verwendeten Bildermaterial verrät, ist der der Taufsekten, von denen sich diese individualistische und spiritualistische Gnosis der Oden losgelöst hat.

S. 14. 16 f. 23. 65 f.)[1]. Auch in den Johannesakten findet sich eine ähnliche Bewertung des Feuers: c. 84 S. 192[2]: Ὦ φύσις μὴ καταβαλλομένη πρὸς τὸ κρεῖττον· ὦ πηγὴ ψυχῆς μενούσης ἐν ῥύπῳ· ὦ οὐσία φθορᾶς σκότους πλήρης· ὦ θάνατε ἐν τοῖς σοῖς ὀρχούμενε· ὦ δένδρον ἄκαρπον πυρὸς γέμον· ὦ ξύλον τὸν καρπὸν ἄνθρακα γέμον· ὦ ὕλη ὑλομανίας σύνοικε καὶ ἀπιστίας γεῖτον . . . Diese Stelle kann uns weiterführen. Denn ebenso wie hier, ist von Ignatius der κόσμος in bezug auf seine φύσις beurteilt. Es verbindet sich ja notwendig mit der Erfahrung des Pneumatikers eine statisch dualistische Weltansicht.

Der Kosmos ist ὕλη Rö. 6_2. Er ist das φαινόμενον, und οὐδὲν φαινόμενον καλόν, Rö. 3_3. Das Leben in ihm ist ein ἀποθανεῖν, das Sterben ein ζῆσαι Rö. 6_1 f. (Vgl. *Martyr. Lugd.* 2_7 S. 32). Man soll daher die Welt nicht ἐπιθυμεῖν und sich nicht »täuschen« lassen (Rö. 7_1; 6_2). So begehrt auch der Pneumatiker nicht mehr nach der τροφὴ φθορᾶς und den ἡδοναὶ τοῦ βίου τούτου. Sein ἔρως ist gekreuzigt, Rö. 7_2.

Zu verdeutlichen ist hier nicht viel. Ich notiere daher nur die Parallelen, um die Umgebung des Ignatianischen Sprachgebrauchs zu veranschaulichen.

Zu ὕλη: die Trennung von hylisch und psychisch-pneumatisch bei den Valentinianern z. B. Iren. I 6_1; ὕλη bei den Basilidianern *Acta Archel.* c. 47 S. 97; Tatian *or. c. Gr.* c. 16_2 S. 283 (vgl. c. 15_3 S. 282): τὴν ὕλην παραιτησάσθω; Essener, Joseph. *bell. Jud.* II, 8 11; Manichäer: *Act. Archel.* c. 7 S. 9_{16}; c. 10 S. 17_{13}. Der Gnostiker ist ἄϋλος *Act. Andr.* c. 6 S. 40_{32} wie der Asket (*Hist. Monach.* S. 61 Anm. 5). Zu φαινόμενον vgl. Origen. *de orat.* 20: οὐδὲν φαινόμενον καλόν ἐστιν οἱονεὶ δοκήσει ὂν καὶ οὐκ ἀληθῶς. Ode Sal. 34_5:

»denn alles ist oben, unten ist nichts,
sondern es scheint nur denen, die keine Erkenntnis besitzen.«

Testam. domini S. 63 (I 28): *Haec est crux . . . qua fideles perfecti, qui ipsam tollunt, sese sejungunt ab omni, quod est sensibile seu*

[1] Auf Basreliefs des Mithraskultes und Syriens wird der Gegensatz der beiden Elemente durch Darstellung eines Gefäßes und eines Löwen verdeutlicht. Vgl. *Cumont, Études* S. 52 Anm. 1.

[2] Vgl. *Act. Phil.* c. 130 S. 60_4. *Act. Thom.* c. 46. S. 163_{15} f. Iren. I 5_4. (*Eclog. prof.* 8). Später ist die Unterscheidung eines ἐπίγειον und ἐπουράνιον πῦρ in *Exc. ex Theod.* 81 (vgl. *Eclog. prof.* 8), wie die bei den Mandäern vereinzelt sich zeigende eines »brennenden« oder »verzehrenden« Feuers und eines »lebenden«, z. B. GR III Lidzb. S. 69_{20} ff.

visibile, tamquam a re, quae reapse non existit und Paralleltext in *Act. Petri* c. 37 S. 92 $_{10}$ ff. Joh.Buch S. 226: »siehe die Welt an, die ganz ein Ding ohne Wesen ist.« (Vgl. noch die Ausführungen in *Act. Archel.* c. 10 S. 15 f. und *Act. Thom.* c. 36 S. 153 $_{6}$).

Zu θάνατος-ζωή: Naassenerpsalm Hipp. V 10 $_{2}$ (von der ψυχή): διὰ τοῦτο ἔλαφον μορφὴν περικειμένη κοπιᾷ θανάτῳ μελέτημα κρατουμένη. *Corpus herm.* c. VII $_{2}$ (Reitzenstein Anz. GG 1911 S. 555 f.): πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι, ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕψασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον . . . τὸν ἔνοικον ληστήν (vgl. Philo, *quaest. in Exod.* S. 72 R. Harris bei Reitzenstein *Hist. monach.* S. 105). LG III, 39 Lidzb. S. 567 f. (vgl. Reitzenstein JEM S. 137 und Anm. 1):

»Wann soll es finster, wann hell werden,
wann soll das Maß der Welt voll werden?
Wann soll das Gute aus dem Bösen heraustreten,
wann das Süße aus dem Bittern?
Wann soll das Leben aus dem Tode heraustreten;
wann soll das Leben vor seinen Vater emporsteigen?«

Vgl. noch *Exc. ex Theod.* 80; *Act. Thom.* c. 160 S. 271 $_{12}$f.: ἀλλ' οὗτος ὁ φαινόμενος οὐκ ἔστιν θάνατος.

Rö. 7 $_{3}$: οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, . . . καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος [1].

Der Pneumatiker will nicht mehr die τροφὴ φθορᾶς. Eine solche wird in der Gnosis öfter der τροφὴ πνευματική gegenübergestellt. Charakteristisch ist *Act. Thom.* c. 120 S. 230 $_{9}$ ff.: τί σοι πρὸς ἡδονὴν ἔστιν γενέσθαι; fragt die Markia ihre Herrin Mygdonia. καὶ ἡ Μυγδονία λέγει· γενοῦ μοι κοινωνὸς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἵνα δέξωμαι παρὰ σοῦ τροφὴν τελείαν. ἄρτον μοι ἀνελομένη κόμισον καὶ ὕδατος κρασίν. (?) . . . Als die Dienerin viele Brote und Wein statt Wasser bringen will, erklärt ihr Mygdonia: Μετρητῶν οὐ δέομαι, οὐδ' αὐτῶν τῶν πολλῶν ἄρτων. τοῦτο δὲ μόνον, κρασὶν ὕδατος καὶ ἕνα ἄρτον [καὶ ἔλαιον] κόμισον. Es folgt dann c. 121 ein Zwischenstück mit Oeltaufe und dann — nachdem noch eine Wassertaufe eingeschoben war — schließt sich im jetzigen Text die Eucharistie an. Der

[1] ἀγάπη ist hier die Agape und muß (mit Zahn) auf ἄρτος und πόμα bezogen werden. Es ist nicht »die durch den Tod Jesu (!) bezeugte, ewige Liebe Christi (!)« (v. d. Goltz S. 71 Anm. 1); gegen solche Auslegung war schon Zahn S. 349 skeptisch.

Apostel ἄρτον κλάσας καὶ λαβὼν ποτήριον ὕδατος κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τῷ τοῦ Χριστοῦ σώματι καὶ ποτηρίου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (S. 231$_{10}$ ff.). Die gleiche Sprache[1] und Anschauung herrscht schon in der Didache 10$_3$: τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν . . . ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ ⟨Ἰησοῦ⟩ τοῦ παιδός σου. Es ist das πνευματικὸν βρῶμα καὶ πνευματικὸν πόμα von 1. Kor. 10$_3$ f. Doch derselbe Gedanke findet sich, auf ein anderes Element bezogen, schon bei dem phrygischen Mysten Sallust περὶ θεῶν 4 (Reitzenstein HMR[2] S. 181). Zuerst enthalten sich die Festteilnehmer in Niedergeschlagenheit σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ῥυπαρᾶς τροφῆς . . . ἑκάτερα γὰρ ἐναντία ψυχῇ (= πνεύματι) . . . ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή[2], ὡς ἀναγεννωμένων. Allen diesen Berichten ist gemeinsam die Entgegensetzung der irdischen Speise und der himmlischen sakramentalen Speise. Die Wiedergeborenen, die Gläubigen, haben nur Verlangen nach jener[3]. Sie wissen ja, daß sie ihnen die ζωή ver-

[1] Eine Verwandtschaft der Texte zeigt sich auch darin, daß nach dem koptischen Fragment noch ein 3. Gebet über ein 3. Element, das Oel, zum ursprünglichen Bestand der Didache gehörte. Vgl. Bihlmeyer AVV S. XVIII. G. Horner, *Journal of Theol. Studies* XXV (1924) Nr. 99 S. 225 ff. C. Schmidt ZNW 1925 (XXIV) S. 81 ff.

[2] Das Bild vom Milchtrank hat sich, losgelöst von seinem sakramentalen Ursprung, in der religiösen Sprache erhalten. Abgeschwächt ist es in 1. Kor. 3$_2$, deutlicher in 1. Petr. 2$_2$, mit anderen Vorstellungen vermischt in Ode Salom. 19$_{1-5}$, deren Verwandtschaft mit *Clem. Alex. Paedog.* I, 6$_{42}$ ff. zu beachten ist. Die Ode wird durch diese Stelle erläutert.

Der Sohn = κύριος ⟨ πνεῦμα = Fleisch
λόγος = Blut = Milch des Vaters = Brust des Vaters = λόγος.

Die Schwierigkeit, die beiden Elemente des Abendmahles herauszuentwickeln, löste *Clem. Alex.* mit der Teilung des κύριος in πνεῦμα + λόγος, die er aber, weil er im Zusammenhang nur von der Milchnahrung spricht, bald wieder außer acht läßt. Die Ode 19 dagegen löst die Schwierigkeit durch die Betonung der beiden Brüste, wobei aber, da im Grunde die Gnosis der Trank ist, die fleischliche Nahrung nicht zu ihrem Recht im Ausdruck kommt. Ode 19$_5$ schließt mit dem Tränken der Aeonen: »die sie nehmen, sind in dem Pleroma der Rechten«. *Clemens Alex.* schließt: »Die allein sind in Wahrheit selig, die an dieser Brust saugen.« Und es wird kein Zufall sein, daß Ode 19$_6$ ff. mit der Geburt der »Jungfrau Mutter« fortfährt, wie *Clem. Alex.* I, 6$_{42}$ mit μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος beginnt und die Geburt des λόγος erzählt. In dieser Bildersprache versteckt sich eine geschichtliche Entwicklung und drei charakteristische Sachverhalte: vom ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς 1. Petr. 1$_{25}$, das hier der Milchtrank bedeutet, gelangt man zur individuellen Gnosis in Ode Sal. 19 und zum »λόγος«, dessen Geburt sich im Mysteriendrama vollzieht, bei Clemens von Alexandrien.

[3] Vgl. zur τροφὴ τελεία = θεωρία τῶν θείων bei Philo und den christlichen

schafft. In diesem Zusammenhang ist auch Rö. 7_3 (besonders im Hinblick auf Trall. 8_1; Smyrn. 7_1; Philad. 4) zu deuten. Zu fragen ist nur, ob Ignatius die Teilnahme am Abendmahl der Gemeinde meint, oder ob hinter seinen Sätzen nicht vielmehr eine Anschauung verborgen liegt, wie sie in den Märtyrerakten öfter ausgesprochen ist, daß das Martyrium eine solche Teilnahme am Abendmahl ist; so daß also Rö. 7_3 als ein Verlangen nach dem Märtyrertod zu deuten wäre, das die sakramentalen Termini verwendet. Man vgl. zu der letztgenannten Vorstellung folgende Stellen: *Martyr. Polyc.* 14_2: εὐλογῶ σε, ὅτι ἠξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου. *Martyr. Karp.* c. 42 S. 13: Ἀγαθονίκη sieht die δόξα τοῦ κυρίου, . . . καὶ γνοῦσα τὴν κλῆσιν εἶναι οὐράνιον εὐθέως ἐπῆρεν τὴν φωνήν· Τὸ ἄριστον τοῦτο ἐμοὶ ἡτοίμασται, δεῖ οὖν με μεταλαβοῦσαν φαγεῖν τοῦ ἐνδόξου ἀρίστου. *Martyr. Perpet.* c. 4 S. 44/45: Im Gesicht hat Perpetua gesehen, wie ein alter Hirte im Paradiesesgarten sie grüßt: *Bene venisti, tegnon. et clamavit me, et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam; et ego accepi iunctis manibus, et manducavi: et universi circumstantes dixerunt Amen. Et ad sonum vocis experrecta sum, commanducans adhuc dulcis nescio quid . et retuli statim fratri meo, et intelleximus passionem esse futuram* (vgl. noch *Mart. Lugd.* c. 55 S. 29). Und schon Mc. 10_{35} ff. ist der Märtyrertod gleich dem τὸ ποτήριον πιεῖν. Auch *Epistola ap.* c. 15 (26) S. 14 scheint diese Gleichung vorausgesetzt: »Herr, ist es etwa wiederum eine Notwendigkeit, daß wir den Kelch nehmen und trinken?« (aethiop: »Herr hast du denn nicht das Trinken des Pascha (!) vollendet? Liegt es uns denn ob, es wiederum zu tun?«) fragen die Apostel, von denen einer ins Gefängnis geworfen auf wunderbare Weise am »Gedächtnis und der Agape« der feiernden Genossen teilnehmen konnte. Doch ist der Text verdorben und der ursprüngliche Sinn vielleicht schon nicht mehr verstanden. Um zu Ignatius Rö. 7_3 zurückzukehren: ich wage noch keine Entscheidung zu treffen und auch die Entscheidungen Wetters (I S. 134 ff.), der das Verdienst hat, die Frage mit reichem Material beleuchtet zu haben, erscheinen mir für Rö. 7_3 nicht überzeugend. Vor allem scheint er zwei Gedanken verschiedener Entwicklungslinien verbunden zu haben:

Mönchen, Reitzenstein *Hist. monach.* S. 105 f. 123. 126 f. Ein Zwischenglied ist *Clem. Alex.* Vgl. z. B. *strom.* V, 20, 66 in einer Auslegung von 1. Kor. 3_{1-3}.

1. daß das Martyrium eine Teilnahme am Abendmahl ist, wofür die oben gegebenen Beispiele neue Belege sind.
2. Daß der Märtyrer selbst das dargebrachte Element ist (siehe unten).

Erweist sich Ignatius in Rö. 7_3 mit seinem Verlangen nach der τροφὴ τελεία — wie es auch zu deuten ist — als Pneumatiker, der der φθορά entflieht, so kann er auch, wohl in Erinnerung an Gal. 6_{14} (vgl. 5_{24}), Rö. 7_2, sagen: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται. Dabei ist das Wort ἔρως bezeichnend. Es findet sich im NT und AVV nicht, zweimal (Prov. 7_{18}; 30_{16}) in der LXX in neutralem Sinne und erst von Justin an über *Clemens Alex.* und Origenes dringt es in die christliche Literatur (besonders die der Mystik) ein, und zwar in seinem griechischen Sinne[1]. Dagegen findet sich ἔρως abgewertet, im Sinne von »Lust«, Neigung zur Materie, wie bei Ignatius, im Poimandres. Vgl. § 18 (S. 334 Reitzenstein): καὶ ἀναγνωρισάτω ⟨ὁ⟩ ἔννους ⟨ἄνθρωπος⟩ ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα καὶ πάντα τὰ ὄντα. § 19 (S. 334): καὶ ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περιούσιον ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαπήσας ἐκ πλάνης ἔρωτος τὸ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος, αἰσθητῶς πάσχων τὰ τοῦ θανάτου. In *Act. Joh.* c. 68 S. 184_1 taucht ἔρως neben φθόνος, πλοῦτος, ζῆλος . . . ὕβρις als Laster auf.

3. Das realistisch-symbolische Schicksal des Märtyrers.

Neben diesem Bild des Pneumatikers, der schon außerhalb des Sarkischen seine Seinsweise hat, zeigt sich bei Ignatius ein anderes, das ihn als einen Nachfolger Christi charakterisiert, der noch nicht zur Vollendung gelangt ist, weil diese Vollendung durch den Tod geht. Für ihn, den Märtyrer, ergibt sich daraus ein noch nicht recht beachtetes, im Zusammenhang seiner Anschauungen durchaus verständliches Verhältnis von Märtyrer und Kirche. Der Märtyrer ist — um es allgemein zu sagen — dem einfachen Glied der Kirche gegenüber unterlegen. Seine μίμησις Christi ist eine Irrfahrt im Blick auf die in den Hafen eingelaufene, d. h. vollendete Kirche. Er selbst verhält sich zu ihr wie der verfolgte Erlöser zu dem erlösten Erlöser. Auf den Märtyrer allein bezogen heißt das aber, sein Weg gleicht dem des Erlösers selbst, der durch den

[1] Vgl. *Lightf.* S. 222 f. Vgl. Justin Dial. 8_1 (S. 99 *Goodspeed*) mit Ignatius Philad. 5_2. Vgl. auch die Vermutung Reitzensteins in NGG 1916 S. 415, daß Paulus das ἔρως der hellenistischen Formel, wie sie Porphyrius *ad Marc.* 24 noch zeigt, in ἀγάπη geändert hat.

Tod erlöst und erlöst wird. Freilich ist dieser Gedanke bei Ignatius nie direkt ausgesprochen und nur in Einzelheiten erkennbar. Lassen sich aber die Aeußerungen des Ignatius von ihm her erklären, so ist das ein genügendes Zeugnis für das Vorhandensein des Gedankens.

a) Die »Gefangenschaft« und »Unwürdigkeit« des Märtyrers.

Schon in der Ausführung über den Weg fanden wir Anklänge; die Erörterung des Verhältnisses des Märtyrers zur Gemeinde wird uns weiterführen.

Man beachte Eph. 3_1. Als Gefesselter steht Ignatius im Anfange seiner »Jüngerschaft« und spricht — er ist ja Pneumatiker, wie die Kirche pneumatisch ist, — zu den Gliedern der Kirche wie zu »Mitschülern«. Aber der Satz, der eine Begründung bringen sollte (ἐμὲ γὰρ ἔδει . . .), wird zu einem, der die Unterordnung des Ignatius betont: Er müßte von ihnen »gesalbt« werden. Noch deutlicher ist Philad. 5_1: »Meine Brüder, voll Liebe und Freude wache ich über euch; nein, nicht ich, sondern Jesus Christus; in ihm gebunden bin ich ja in Furcht, als einer, der noch nicht vollendet ist . . .« Bestimmter läßt sich der Gedanke fassen in Eph. 12_1 f.: Οἶδα, τίς εἰμι καὶ τίσιν γράφω. ἐγὼ κατάκριτος, ὑμεῖς ἠλεημένοι· ἐγὼ ὑπὸ κίνδυνον, ὑμεῖς ἐστηριγμένοι$_2$ πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων . . . und Magn. 12_1: Ὀναίμην ὑμῶν κατὰ πάντα, ἐάνπερ ἄξιος ὦ. εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι, πρὸς ἕνα τῶν λελυμένων ὑμῶν οὐκ εἰμί. οἶδα, ὅτι οὐκ φυσιοῦσθε· Ἰησοῦν γὰρ Χριστὸν ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς . . . Dasselbe Verhältnis wie zur Gemeinde ergibt sich in dieser Hinsicht zu den Aposteln. Rö. 4_3: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος. ἀλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος. καὶ νῦν μανθάνω δεδεμένος μηδὲν ἐπιθυμεῖν. Trall. 3_3: οὐκ εἰς τοῦτο ᾠήθην, ἵνα ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι. — Was ἠλεημένοι, ἐστηριγμένοι, πάροδος τῶν . . . ἀναιρουμένων bedeutet, haben wir oben (Teil II$_2$) gesehen. Es ist die erlöste Kirche, der Aeon ἐκκλησία, der durch das πάθος des Herrn »gefestigt« wurde und in den Stand der Vollkommenheit gelangte. Ihm gegenüber ist der Märtyrer ὑπὸ κίνδυνον, κατάκριτος, δοῦλος, δεδεμένος. Schon der häufige Gebrauch von δεδεμένος und δεσμός (vgl. Eph. 1_2; 3_1; 21_2; Magn. 1_2; 12_1; Trall. 1_1; 12_2; Rö. 4_3; Philad. 5_1; Smyrn. 4_2; 10_2; Polyc. 2_3. zu Eph. 11_2; Smyrn. 11_1; Philad. 11_1 siehe unten)

erregt Aufmerksamkeit. Natürlich ist er durch den Transport des Ignatius als eines Gefangenen veranlaßt. Aber hinter dieser konkreten Lage steckt für Ignatius ein anderer Sinn. Er »sieht . . . in seiner Verurteilung durch ein menschliches Gericht ein Symbol für eine Verdammung anderer Art, und ebenso ist es mit der Gefahr, die ihn bedroht« sagt W. Bauer (S. 211 zu Eph. 12_1) richtig; aber falsch ist es, wenn er dann fortfährt: »Natürlich darf auch diese Aeußerung auf das Konto jener Ueberschwänglichkeit gesetzt werden, die sich vor allem in der Selbsterniedrigung nicht genug tun kann«, oder wenn er S. 228 (zu Magn. 12_1 [!]) meint: »Der Ausdruck der Selbsterniedrigung gehört zum Stil des Ignatius«. Dem widerspricht der in den erwähnten charakteristischen Ausdrücken sich äußernde Gegensatz. Und es kann nicht zum »Stil der Selbsterniedrigung« gehören, wenn Ignatius (Smyrn. 10) der Kirche von Smyrna dankt, daß sie seine Fesseln nicht verachtet und sich ihrer nicht geschämt hat. Er nimmt vielmehr an, daß in den Augen der ἐστηριγμένοι sein Zustand etwas Verachtungswürdiges ist, weil dieser ihn, den in den Fesseln der παλαιὰ βασιλεία Gebundenen, als nicht Erlösten dokumentiert. Es ist ein sachlicher Unterschied, der ihn von der Gemeinde trennt, und der in der Tatsache seiner Fesselung sichtbar zum Ausdruck kommt. Schon aus Anlaß von Eph. 19_3 haben wir die Vorstellung der Gefangenschaft alles Irdischen in den Fesseln der bösen Mächte erwähnt. Hier sei sie im Hinblick auf unser Thema noch etwas erläutert. In der mandäischen Literatur ist die Idee bekannt als Fesselung der Seele oder des Gesandten in der Welt (Hölle = Planeten) oder im Körper, und je nachdem ist von der Erlösung die Rede als von einer mythologischen Befreiung aus der Hand dämonischer Mächte oder als einer Lösung vom Körper nach dem Tode. Vgl. Joh.Buch S. 226. 239; Mand.Lit. S. 100. S. 101; GL 113_{12} (Reitzenstein JEM S. 54); Ode Sal. 10_2 f.; 17_{11}; 22_4; 42_{16}; *Epistola ap.* c. 21 (32) S. 19. Wichtiger ist Ode Sal. 21_1:

»Ich hob die Arme empor zur Gnade des Herrn,
daß er meine Bande von mir löse.
Da hob mich mein Helfer empor zu seiner Gnade und Erlösung.
Ich zog die Finsternis aus und kleidete mich in Licht«.

Und Ode 25_1:

»Ich ward befreit aus meinen Banden,
und bin zu dir, mein Gott, entkommen«.

Act. Thom. c. 48 S. 164_{20} f.: (Ἰησοῦ Χριστέ, . . .) ὁ λύων πάντας

τοὺς ἐν δεσμῷ ὄντας . . . ὁ . . . τοὺς ἰδίους λυτρούμενος ἀπὸ τῆς πλάνης. c. 142 S. 249 1 ff.: (der Apostel spricht vor dem Tode): Ὁ ἐλευθερωτὴς τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἐκ τῆς τῶν πολλῶν δουλείας . . . ἰδοὺ τῆς δουλείας ἀπαλάττομαι καὶ εἰς τὴν ἐλευθερίαν ἐκλήθην. c. 167 S. 282 1 f.: κύριε, ἐπλήρωσά σου τὸ ἔργον καὶ ἐτελείωσά σου τὸ πρόσταγμα. δοῦλος γέγονα· διὰ τοῦτο σήμερον τὴν ἐλευθερίαν λαμβάνω. *Act. Joh.* c. 64 S. 182 18: ἀπόλυσόν με τοῦ δεσμοῦ τούτου (= Leben) und besonders *Martyr. Andr.* c. 16 S. 56 24 ff.: δεῦρο, Χριστέ, πρός με· ἀπόλυσον τὸν δοῦλον ἐλεύθερον, τὸν ἀσθενῆ ὑγιῆ, τὸν θνητὸν ἀθάνατον, τὸν φθαρτὸν ἄφθαρτον, τὸν δεθέντα λελυμένον, τὸν γήϊνον ἐπουράνιον, ἵνα δι' ἐμοῦ οἱ πιστεύοντες σωθῶσιν καὶ γένωμαι κἀγὼ μάρτυς ἀληθὴς τῆς σῆς θεότητος und *Passio Andreae* c. 13 S. 30 12 ff.: λύεις δέ, ἀνθύπατε, τὸν δεθέντα; λύεις τὸν πεφευγότα; λύεις τὸν ἐλευθερωθέντα. Das δεθείς meint zweierlei: den an das Kreuz »Gefesselten«, der aber schon dadurch befreit ist, daß er gebunden ist, wie S. 56 26. (Vgl. c. 6 S. 41 3 ff.; vgl. *Clem. Alex. Protrept.* XI 111 f.: ὁ κύριος . . . τὸν ἄνθρωπον τὸν ἡδονῇ πεπλανημένον, τὸν τῇ φθορᾷ δεδεμένον, χερσὶν ἡπλωμέναις ἔδειξε λελυμένον.) Der Sinn aller dieser Stellen ist klar. Der Gläubige, der auf der Erde weilt, der Gnostiker, der sich in dem Irrtum der Unwissenheit bewegt, der Apostel, der in der φθορά noch sein Werk ausrichtet und noch nicht durch den Tod »befreit« ist, der noch »Sklave« ist, sie alle sind »Gefesselte«, in Banden, aus denen heraus sie nach Lösung Verlangen haben. Von hier aus ist Ignatius zu verstehen. Er sieht in seinen Märtyrerfesseln die Bande, die ihn an die Hyle binden, und weiß sich in ihnen als der Unerlöste, der erst durch den Tod des Martyriums »gelöst« wird. Er ist der δοῦλος, der erst im Sterben die ἐλευθερία empfängt, und der erst nach dem Tode die Kirche grüßen wird in »apostolischer Gestalt« im Pleroma: Trall. *inscr.* ἧν καὶ ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι. Nach dem Tode, im himmlischen Reich, dem πλήρωμα, hat Ignatius den χαρακτήρ eines Apostels erst erlangt. (Vgl. Magn. 5 2 und oben S. 132 f. zu χαρακτήρ.) Solange er noch gebunden ist, muß er gegenüber den Gemeindegliedern, den λελυμένοι, die schon als solche erlöst sind, zurücktreten [1].

Diese Auslegung bestätigt sich noch durch einen anderen Begriff, den Ignatius auf sich anwendet. In Rö. 9 2 heißt es: ἐγὼ

[1] Dem widerspricht auch Philad. 8 1 (vgl. 11 1) nicht. Christus wird jede Fessel von den Philadelphiern lösen, wenn er alle zur ἑνότης zurückbringt. Außerhalb der ἐκκλησία aber, und das ist außerhalb der ἑνότης, sind sie »gebunden« wie Ignatius jetzt selbst, weil dem κόσμος verfallen.

δὲ αἰσχύνομαι ἐξ αὐτῶν (τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας) λέγεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἄξιός εἰμι[1], ὢν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρωμα· ἀλλ' ἠλέημαί τις εἶναι, ἐὰν θεοῦ ἐπιτύχω. Man hat zu ἔκτρωμα allgemein auf 1. Kor. 15_8 verwiesen und mit Recht. Es ist eine Erinnerung an diese Stelle (vgl. ἔσχατον-ἔκτρωμα)[2]. Aber man übersieht, daß es bei Ignatius ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρωμα heißt, der Märtyrer sich also (denn das αὐτῶν gehört natürlich auch zu ἔκτρωμα) als ἔκτρωμα der syrischen Gemeinde bezeichnet, somit ein Pauluswort in ganz bestimmter Auslegung verwendet. Diese Auslegung hat aber einen im valentinianischen System bekannten und dort notwendigen Gedanken zur Voraussetzung. In der von K. Müller (S. 230) klargelegten Version *B* (Hippol. VI 30 $_{6-8}$) will die Sophia, die in Syzygie mit dem Theletos lebt, ohne diesen wie der πατήρ etwas hervorbringen. Aber es gelingt ihr nur eine gestaltlose Frucht, weil das gestaltende männliche Prinzip fehlt. Als sie im Entsetzen darüber in die Pathe fällt, schickt ihr der Vater auf ihr Flehen hin den Horos als Soter, der sie »festigt« und ihrem Gatten zurückgibt. Dabei wird ihre Ἐνθύμησις σὺν τῷ ἐπιγινομένῳ πάθει aus dem Pleroma beseitigt und dadurch eine πνευματικὴ οὐσία geschaffen (Iren. I 2_4). Diese sei φυσικήν τινα Αἰῶνος ὁρμὴν . . . ἄμορφον δὲ καὶ ἀνείδεον διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν· καὶ διὰ τοῦτο καρπὸν ἀσθενῆ καὶ Θῆλυν αὐτὸν λέγουσιν. Dieselbe Frucht aber wird in Iren. I 4_1 als ἔκτρωμα bezeichnet: Τὰ δὲ ἐκτὸς τοῦ πληρώματος λεγόμενα ὑπ' αὐτῶν ἐστι τοιαῦτα· τὴν Ἐνθύμησιν τῆς ἄνω Σοφίας . . . ἀφορισθεῖσαν τοῦ πληρώματος σὺν τῷ πάθει λέγουσιν . . . . . Ἔξω γὰρ φωτὸς ἐγένετο καὶ πληρώματος, ἄμορφος καὶ ἀνείδεος, ὥσπερ ἔκτρωμα, διὰ τὸ μηδὲν κατειληφέναι (vgl. Hipp. VI 31_{1-4} γέννημα = ἔκτρωμα K. Müller S. 231)[3]. Es ist die formlose Masse, die erst

[1] Vgl. Eph. 2_2: ἐάνπερ ἄξιος ὦ; Magn. 12_1; Trall. 4_2; Rö. 9_2. Ferner Magn. 14_1: τῆς . . . ἐκκλησίας, ὅθεν οὐκ ἄξιός εἰμι καλεῖσθαι. Vgl. Trall. 13_1; Smyrn. 11_1. Dagegen ist die ἐκκλησία selbst ἄξιος: Eph. 1_3; 2_1; 4_1; Magn. 2; Rö. 10_2; Smyrn. 9_2; (11_3;) Polyk. 8_1. (Vgl. Eph. 9_2; Magn. 2; 14_1; Philad. 10_2; Polyk. 1_1; 7_2; 8_2).

[2] Dabei soll nicht geleugnet werden, daß ein gewisser »Stil« vorhanden ist, in dem der Gedanke zum Ausdruck gelangt, und in diesem Sinne kann man auf 1. Kor. 4_3; 15_9; ntl. Eph. 3_8; 1. Tim. 1_{15}; Polyc. Phil. 12_1; Barn. 1_8; 4_9; 6_5 verweisen. Aber gerade der verschiedene Gehalt der Stellen macht auf die Eigenart des Ignatius aufmerksam. — Vgl. zur Sache die merkwürdigen Erklärungsversuche von *Bruston* S. 119 f. und Zahn S. 404 f., welch letzterer Ignatius auf Grund der besprochenen Stellen unter die »gebrochenen Naturen« rechnet.

[3] Vgl. auch Rö. 6_1: ὁ . . . τοκετός μοι ἐπίκειται. Das Martyrium ist die Geburt. Vgl. die Geburt des Gnostikers Ode Sal. 36_2 f.; *Act. Joh.* c. 95 S. 197_{24}: γεννᾶσθαι

wieder gestaltet werden muß; es ist, wie wir wissen, die πνευματικὴ οὐσία, die jeder einzelne Pneumatiker trägt oder selbst ist, das διαφέρον σπέρμα, das zur Gnosis aufgestiegen ist und wieder »gestaltet« zur ursprünglichen Einheit zurückkehrt. So ist auch Ignatius auf dem Weg zum Martyrium ein διαφέρον σπέρμα, ein ἔκτρωμα, das »gestaltet« werden muß; er ist im Verhältnis zur ἐκκλησία, die die in das πλήρωμα zurückgekehrte Sophia darstellt, ihr »Auswurf«, ihre »Fehlgeburt«, ihr ἄμορφος καὶ ἀνείδεος καρπός[1]. Er wird »im Erbarmen« τις εἶναι (vgl. Eph. 3_1: ὡς ὢν τις), gestaltet sein, wenn er Gott »erreicht«. Daß dieses Dasein in der Vollendung erst durch den Tod hindurch verwirklicht wird, ist in dieser Sache der einzige, aber grundlegende Unterschied, der den Angehörigen der Kirche von dem Gnostiker trennt.

Auch Philad. 8_1 wird jetzt klarer: Ἐγὼ μὲν οὖν τὸ ἴδιον ἐποίουν ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος. οὗ δὲ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργή, θεὸς οὐ κατοικεῖ. Als διαφέρον σπέρμα, als Pneumatiker, der in der Gestaltung zur ἕνωσις zurückkehrt[2], ist er für diese »bereitet«. Sie erfolgt durch sein Martyrium.

Endlich sei noch mit Vorbehalt an Trall. 4_2 erinnert. Ignatius weiß nicht, ob er »würdig« ist[3]. Denn der ζῆλος, der vielen, die Ignatius in gnostischer Höhe sehen (4_1), verborgen ist, bedrängt ihn noch. Ignatius übt[4] aber πραότης, in der der Archon dieser Welt der Auflösung verfällt. Es ist hier vielleicht der ζῆλος der ὁρμή, der ζήτησις[5] der Sophia gemeint. Solange diese ihn nicht aufgegeben hatte, von ihren πάθη also nicht befreit war, konnte sie nicht ins πλήρωμα gelangen. In dem χρῄζειν der πραότης beginnt Ignatius sich von dem ζῆλος zu lösen. Die ἐκκλησία aber besitzt schon, als die vollendete, die πραϋπάθεια (Trall. 8_1).

θέλω καὶ γεννᾶν θέλω. Der Todestag des Märtyrers als ἡμέρα γενέθλιος (*Mart. Polyc.* 18_2) ist bekannt.

[1] Ob περίψημα (Eph. 8_1) auch so zu erklären ist, weiß ich nicht. Das Wort selbst stammt aus 1. Kor. 4_3 und ist in Barn. 4_9; 6_5 nachgeahmt. Vgl. auch Ode Sal. 28_{11}. Zahn empfindet (S. 420 ff.) die Schwierigkeit des ὑμῶν in bezug auf die Gemeinden oder auf die einzelnen; aber er gibt sich dann mit einer abgeschliffenen Bedeutung zufrieden.

[2] Vgl. *Act. Thom.* c. 15 S. 121_9 f.

[3] Zum absoluten Gebrauch von ἄξιος vgl. Eph. 2_2; Magn. 12_1; Trall. 4_2; Rö. 9_2; Smyrn. 11_1; (*Martyr. Polyc.* 14_2; *Martyr. Karp.* 41 S. 13); *Martyr. Perpet.* 7 S. 46; (*Martyr. Pion.* 22_1 S. 71).

[4] Vgl. Rö. 4_3: μανθάνω . . . μηδὲν ἐπιθυμεῖν. Zur πραότης vergleiche *Act. Thom.* c. 86 S. 201_{31} ff.

[5] Vgl. Rö. 6_1: ἐκεῖνον ζητῶ, . . . ἐκεῖνον θέλω.

b) Das πάθος des Märtyrers. (Der Märtyrer und Christus).

Sind wir durch solche Einzelheiten aufmerksam gemacht auf eine Verwandtschaft der Vorstellungen vom Märtyrer, der auf dem Wege zu seinem τέλος sich befindet, mit denen des Pneumatikers, der sich zur Gnosis erhebt, oder mythologisch: der Sophia, die nach dem Pleroma eilt, so werden wir in dem für Ignatius entscheidenden Punkte, seinem πάθος, nach Parallelen aus eben denselben Kreisen fragen müssen, die diesen Begriff verdeutlichen können. Ich stelle die zunächst in Betracht kommenden Texte zusammen:

I. Smyrn. 4_2: εἰ γὰρ τὸ δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν, κἀγὼ τὸ δοκεῖν δέδεμαι. τί δὲ καὶ ἑαυτὸν ἔκδοτον δέδωκα τῷ θανάτῳ, πρὸς πῦρ, πρὸς μάχαιραν, πρὸς θηρία; ἀλλ' ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ, μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ· μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομένω, αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου. Magn. 5_2: δι' οὗ, ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Rö 6_3: ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει, νοησάτω ὃ θέλω, καὶ συμπαθείτω μοι, εἰδὼς τὰ συνέχοντά με[1] (vgl. Rö 7_1; Polyc. 6_1). *Martyr. Polyc.* 17_3: τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον· ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς κοινωνούς τε καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι. 19_1: οὐ μόνον διδάσκαλος γενόμενος ἐπίσημος, ἀλλὰ καὶ μάρτυς ἔξοχος, οὗ τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσιν μιμεῖσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γενόμενον. *Martyr. Polyc.* 1_2: περιέμενεν γάρ, ἵνα παραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα, μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ' ἑαυτούς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς πέλας. ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς καὶ βεβαίας ἐστίν, μὴ μόνον ἑαυτὸν θέλειν σώζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀδελφούς (vgl. *Martyr. Polyc.* c. 12_2; 22).

II. *Martyr. Lugd.* 11_2: Οἵ (οἱ μάρτυρες) καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ ἐγένοντο, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ὥστε ἐν τοιαύτῃ δόξῃ ὑπάρχοντες . . ., οὔτ' αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνεκήρυττον οὔτε μὴν ἡμῖν ἐπέτρεπον τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν αὐτούς . . . Ign. Eph. 10_3: μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι, τίς πλέον ἀδικηθῇ, τίς ἀποστερηθῇ, τίς ἀθετηθῇ; Polyc. *ad* Phil. 8_2: μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς

[1] Vgl. Polyc. *ad* Phil. 9_2. Vgl. Aphraates S. 91: »Lasset uns seines Leidens teilhaftig sein, daß wir auch ebenso durch seine Auferstehung das Leben haben.«

⟨αὐτοῦ⟩, καὶ ἐὰν πάσχομεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν. τοῦτον γὰρ ἡμῖν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ, καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν. *Martyr. Perp.* 18 S. 52 $_{14}$ ff.: *ad hoc populus exasperatus, flagellis eos vexari pro ordine venatorum postulavit. et utique gratulati sunt, quod aliquid et de dominicis passionibus essent consecuti.*

III. Trall. 1 $_2$: ἀποδεξάμενος οὖν τὴν κατὰ θεὸν εὔνοιαν δι' αὐτοῦ ἐδόξασα, εὑρὼν ὑμᾶς, ὡς ἔγνων, μιμητὰς ὄντας θεοῦ. Eph. 1 $_1$: μιμηταὶ ὄντες θεοῦ, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε. Philad. 7 $_2$: τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

Ignatius nimmt das Martyrium auf sich um mit dem Leiden des Herrn zu leiden. Er ist »Nachahmer« des πάθος seines Gottes, wie die Märtyrer im Polykarpmartyrium μαθηταὶ [1] καὶ μιμηταί des Herrn sind. Er selbst ist anderen wieder Gelegenheit zum μιμεῖσθαι, und wie er mit dem Herrn, so soll die Gemeinde mit ihm »leiden«. Wenn einer den Herrn in sich trägt, kann er mit dem Märtyrer leiden.

Auch die Märtyrerakten zeigen dieselbe Vorstellung. Im Märtyrer leidet Christus selbst. Am deutlichsten ist das im *Martyr. Lugd.* I 23 S. 23: τὸ δὲ σωμάτιον μάρτυς ἦν τῶν συμβεβηκότων . . ., ἐν ᾧ πάσχων Χριστὸς μεγάλας ἐπετέλει δόξας . . . Und c. 42 S. 26 f.: (Blandina) ἡ μικρὰ καὶ ἀσθενὴς καὶ εὐκαταφρόνητος μέγαν καὶ ἀκαταγώνιστον ἀθλητὴν Χριστὸν ἐνδεδυμένη . . . *Martyr. Perpet.* c. 15 S. 51: *Modo ego patior quod patior* (bei der Geburt ihres Kindes); *illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum* (vgl. Tertullian, *de pud.* 22; auch *Act. Petri* c. 6 S. 7 f.). Syrische Didascalie S. 92 $_{20}$ ff.: »Durch ihn (den Märtyrer

[1] μαθηταί sind sie, weil sie schon vollendet sind, wie bei Ignatius der durch den Tod hindurchgegangene μιμητὴς μαθητῆς ist. Vgl. Eph. 1 $_2$; Magn. 9 $_1$; Trall. 5 $_2$; Polyc. 7 $_1$. Es ist bezeichnend, daß Ignatius nur, wo er sich mit der erlösten Gemeinde zusammenschließt, sagen kann: μαθηταὶ αὐτοῦ γενόμενοι (Magn. 10 $_1$; vgl. Polyc. 2 $_1$), hier also sich selbst unter die μαθηταὶ rechnend. μαθητής entspricht dem Titel μάρτυς, den die Lugdunenser ὁμόλογοι (S. 31, 16) für sich ablehnen und nur denen zuerkennen wollen, οὓς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ Χριστὸς ἠξίωσεν ἀναληφθῆναι. Auch Tertullian *ad mart.* 1 unterscheidet noch: *martyres designati* sind die im Gefängnis Liegenden. Vgl. auch *Passio Scil.* 15 S. 34: *hodie martyres in caelis sumus* und *Act. Andr.* c. 16 S. 57 $_1$ f. Von dieser Tatsache muß man meines Erachtens ausgehen um die Umwandlung des Begriffes μάρτυς = Zeuge zu dem Titel Märtyrer zu verstehen. Doch durchschaue ich den Zusammenhang noch nicht, zumal die Diskussion Holl-Reitzenstein auch noch keine befriedigende Erklärung hervorgebracht hat.

= »Engel Gottes oder Gott auf Erden«) seht ihr den Herrn, unsern Erlöser, darin, daß er der unvergänglichen Krone würdig geworden ist, und das Märtyrertum des Leidens wiederum erneuert hat«.

Diese Vorstellung der Identität des Erlösers mit dem Märtyrer hat aber noch einen allgemeineren Hintergrund, der uns auch das συμπαθεῖν sowohl des Märtyrers mit dem Erlöser, wie der Gemeinde mit dem Märtyrer wenigstens bei Ignatius erläutern kann.

Wir müssen *Act. Andr.* c. 5 ff. S. 40_{12} ff. heranziehen. Die Stelle handelt von einer Unterredung des Apostels mit Maximilla, der zum Christentum (= Askese) bekehrten Frau des Aegeates. Es ergibt sich folgendes Schema:

a) ἐν σοὶ ἡ Εὔα . . . ὃ γὰρ ἐκείνη	c)	b) ὁ ἐν ἐμοὶ Ἀδάμ
ἔπαθεν ἀγνοοῦσα, μετανοοῦσα		ἐπιστρέφων, ὅπερ ὁ σὺν ἐκείνῃ καταχθεὶς . . . νοῦς ἔπαθεν,
σὺ νῦν ἐπιστρέφουσα κατορθοῖς.	σύ, πρὸς ἣν ἀποτείνομαι ψυχήν.	
	ἐγὼ σὺν σοί, τῇ γνωριζούσῃ ἑαυτὴν ἀναγομένην.	ἐγὼ διορθοῦμαι,
τὸ . . ἐκείνης ἐνδεὲς αὐτὴ ἰάσω, μὴ τὰ ὅμοια παθοῦσα		τὸ ἐκείνου ἀτελὲς ἐγὼ τετέλεκα προσφυγὼν θεῷ.

ἃ ἐκεῖνοι ἐσφάλησαν ἡμεῖς ἐγνωρίσαμεν.
τὸ γὰρ διορθῶσαι ἑκάστου τὸ ἴδιον πταῖσμα ἐπανορθοῦν τέτακται.

Es liegen drei Erlösungsvorgänge miteinander verschlungen vor: a) Eva bekehrt sich in Maximilla. b) Adam in dem Apostel Andreas. c) Dieser ist zugleich der Erlöser, der sich der ψυχή der »Eva« entgegendehnt und sie hinaufführt [1]. Der Vorgang der Bekehrung der »Eva« und des »Adam« ist uns bekannt aus dem Schicksal der Sophia der Valentinianer; die Erlösung der Eva durch den Adam, (die auf den Vorgang bei Adam selbst eingewirkt hat,) erinnert an die Spekulationen von Iren. I 15_3 (vgl. *Exc. ex Theod.* c. 23; 32 f.; 44; auch Iren. I 30), nach denen Christus, mit der Sophia hinabgezogen, sie als der männliche, bessere Teil verläßt und ins Pleroma zurückkehrt. Bei seiner Wiederkehr aber befreit er (das ἀποτείνομαι erinnert an die Tätigkeit des Horos) seine Mutter aus der φθορά (vgl. Bousset, Hauptprobleme S. 265). Uebertragen ist der Vorgang in *Act. Andr.* auf das Streben nach Gnosis und auf das Besitzergreifen derselben.

[1] Noch zwei Gleichsetzungen sind ja bei einer der handelnden Personen ausgesprochen: der Gnostiker ist 1. der Erlöser der mythologischen Eva bzw. Adams und 2. die (der) Gefallene, die (der) sich selbst erlöst.

In *Act. Andr.* c. 6 S. 40_{23} ff. wird eine Variante zu c. 5 vorgetragen. (εἴποιμι ἂν δὲ καὶ τὰ ἑξῆς. Vgl. auch c. 15 und c. 17 f.). Es heißt dort:

Εὖ γε ὦ φύσις σῳζομένη μὴ ἰσχύσασα ἑαυτὴν μηδὲ ἀποκρύψασα· εὖ γε ψυχὴ βοῶσα ἃ ἔπαθες καὶ ἐπανιοῦσα ἐφ' ἑαυτήν· εὖ γε ἄνθρωπε καταμανθάνων τὰ μὴ σὰ καὶ ἐπὶ τὰ σὰ ἐπειγόμενος· εὖ γε ὁ ἀκούων τῶν λεγομένων· ὡς μείζονά σε καταμανθάνω νοούμενον ἢ λεγόμενον· ὡς δυνατώτερόν σε γνωρίζω τῶν δοξάντων καταδυναστεύειν σου· ὡς ἐμπρεπέστερον τῶν εἰς αἶσχη καταβαλλόντων σε, τῶν εἰς αἰχμαλωσίαν ἀπαγαγόντων σε. ταῦτα οὖν ἅπαντα καταμαθὼν ἄνθρωπε ἐν ἑαυτῷ, ὅτι ἄϋλος ὑπάρχεις, ὅτι ἅγιος, ὅτι φῶς, ὅτι συγγενὴς τοῦ ἀγεννήτου . . . συλλαβὼν ἑαυτὸν ἐν καταστάσει σου καὶ ἀπολαβὼν νόει ἐν ᾧ ὑπερέχεις· καὶ ἰδὼν τὸ σὸν πρόσωπον ἐν τῇ οὐσίᾳ σου, τὰ πάντα διαρρήξας δεσμά, . . . πόθησον ἐκεῖνον ἰδεῖν ὀφθέντα σοι, οὐ γενόμενον, ὃν τάχα εἷς μόνος γνωρίσει θαῤῥῶν.

Die ψυχή (= ἄνθρωπος) klagt ihre Leiden, die sie in der Gefangenschaft erduldet; sie bricht ihre Fesseln und sehnt sich nach dem, der ihr erschienen ist. Es ist die Sophia, die außerhalb des Pleroma um Hilfe ruft und sich nach dem Erlöser sehnt, der sich ihr zeigte, aber wieder zurückwich (Iren. I 4_1). Ueberträgt man die Ausführungen in *Act. Andr.* auf die dort geschilderte Situation, so ergibt sich, daß Maximilla die ψυχή oder Εὖα ist, die in den πάθη weilt (bzw. geweilt hat). Das πάθος ist ihr gegeben mit dem Fernsein von der Gnosis, die ihr der Apostel bringt. Nun ist die Lage im Folgenden so: gehorcht sie dem Apostel, nimmt sie seine asketische Lehre an, so wird sie ihn ans Kreuz bringen, c. 8: ἐὰν γὰρ μὴ ἐκδῷς ἑαυτὴν Μαξιμίλλα πρὸς τὰ τούτων ἐναντία (= »rein« bleibst), καὶ αὐτὸς ἀναπαύσομαι οὕτως βιασθεὶς ἀναλῦσαι τοῦ βίου τούτου ὑπὲρ σοῦ, τουτ' ἔστιν ὑπὲρ ἐμαυτοῦ (!). Wenn sie dem Aegeates nachgibt, wird er (der Apostel) nur vertrieben werden. Deshalb bittet er sie auszuharren in der Weigerung und fährt fort c. 9: συλλαβοῦ κἀμοὶ ὃν παρακαλῶ ἄνθρωπον, ἵνα τέλειος γένωμαι· βοήθησον καὶ ἐμοί, ἵνα γνωρίσῃς τὴν ἀληθῆ σου φύσιν. συμπάθησόν μου τῷ πάθει, ἵνα γνωρίσῃς ὃ πάσχω καὶ τοῦ παθεῖν φεύξῃ. ἴδε ἃ αὐτὸς ὁρῶ, καὶ ἃ ὁρᾷς πληρώσεις, (?) . . . Sie soll ihm helfen τέλειος zu werden, damit sie in ihm (in seinem »Leiden«) ihre Natur erkennt. Sie soll mit seinem »Leiden« (= Kreuzesleiden) »leiden« (in der Gnosis um sein »Leiden«), damit sie erkennt, was das wahre Leiden ist, und so (in dieser Erkenntnis) dem »Leiden« (= dem auf der Erde sein) entflieht. Er schließt

mit der Unterweisung S. 42 $_7$ f.: ταῦτα εἶπον πρὸς σὲ καὶ πάντα τὸν ἀκούοντα, εἰ ἄρα ἀκούσῃ. Es ist eine mystagogische Belehrung gewesen, wie auch der schillernde Ausdruck πάθος in einer solchen erklärlich wird. Das συμπαθεῖν ist das »Mitleiden« des Mysten in der Gnosis des vorgetragenen Mysteriendramas.

Verwandt mit diesen Texten ist ein Abschnitt (c. 96 und 101 f.) in den Johannesakten. Der Herr erklärt als Mystagoge den Mysten, (es ist wiederum eine in die Erzählung eingefügte Mystagogie) die an dem Tanz vor seinem Tode (c. 95) teilgenommen haben, dieses Mysterium. c. 96: ὑπάκουε δέ μου τῇ χορείᾳ, ἴδε σεαυτὸν ἐν ἐμοὶ λαλοῦντι, καὶ ἰδὼν ὃ πράσσω [ν] τὰ μυστήριά μου σίγα. ὁ χορεύων νόει ὃ πράσσω (!) : ὅτι σόν ἐστιν τοῦτο τ⟨ὸ⟩ Ἀνθρώπου[1] πάθος ὃ μέλλω πάσχειν· οὐ γὰρ ἐδύν⟨ω⟩ ὅλως συνιδεῖν ὃ πάσχεις εἰ μή σοι λόγος ὑπὸ πατρὸς ἐστάλην. Wenn er, der Mystagoge (= Christus), nicht von Gott als Logos (im Sinne von Mysterienwort, das eben laut wird, und das = Christus ist) geschickt worden wäre, würden die Mysten nicht erkennen, daß sein »eigenes Leiden« dem des Anthropos (= Logos) gleich ist. Indem der Mystagoge »πράσσει«, bringt er die Gnosis und in ihr das Leiden des Mysten. Folgendes ist aber die »Gnosis«:

ὁ ἰδὼν ὃ πάσχω, ὡς πάσχ⟨ων⟩ εἶδες,
καὶ ἰδὼν οὐκ ἔστης ἀλλ' ἐκινήθης ὅλος.
κινηθεὶς σοφίζειν στρωμνήν με ἔχεις·
ἐπαναπάηθί μοι.

»Der du erkanntest, was ich leide,
als ein Leidender erkanntest du mich.
Als du erkanntest, hattest du keinen Stand,
sondern wurdest ganz bewegt.
In der Bewegung der Erkenntnis
hast du mich als Stütze.
Ruhe in mir aus.
(Stütze dich auf mich.)«

Der Myste sah den Mystagogen, d. h. Christus, »leiden«, geriet aus seinem festen Stand, und wurde auch in den in c. 94 f. erwähnten Tanz hineingezogen. Denn der ist die gemeinte κίνησις. Aber zugleich wurde er (in ihm) in die Bewegung »weise zu werden« hineingezogen. Das heißt mit anderen Worten: der voran-

[1] So ist zu lesen. Man verstand den artikellosen Anthropos nicht mehr und machte beim Abschreiben aus dem ursprünglichen τό, das zu πάθος gehörte, ein τοῦ zu ἀνθρώπου, ohne den bei τοῦτο zu vermissenden Artikel zu beachten.

gegangene Tanz stellt die Bewegung zur Gnosis oder mythologisch die ὁρμή der Sophia dar. Nicht zufällig heißt es σοφίζειν und nicht wie gewöhnlich γνῶναι. Und andererseits heißt es im Hymnus selbst, daß ὀγδοάς und δώδεκας und τὸ ὅλον, also die himmlischen Sphären am irdischen Tanze teilhaben. In der Bewegung zur Gnosis findet der Gnostiker eine Stütze im Mystagogen (er ist ja Christus!), der die Gnosis erteilt. Ebenso wird ja die Sophia durch den Horos oder den ἄνω Χριστός (= λόγος) »gefestigt«, und gewinnt dadurch die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν. Und wie sie in die ἀνάπαυσις gelangt, so kann auch der Myste jetzt bei dem (im) Mystagogen (dem λόγος!) »ruhen«.

Das Folgende ist im Aufbau nicht klar. Es liegen Einschübe aus Zusammenhängen, wie c. 97f. sie bieten, vor. Der Anschluß scheint mir so gegeben:

εἰ τὸ πάσχειν ἤδεις, τὸ μὴ παθεῖν ἂν εἶχες.
τὸ παθεῖν σύγγνωθι καὶ τὸ μὴ παθεῖν ἔξεις.
ὃ σὺ μὴ οἶδας αὐτός σε διδάξω [. . .]
τὸν λόγον γνῶθι τῆς Σοφίας [. . .].

Das wäre eine Parallel»strophe« zu der obigen. Doch ist mir ungewiß, ob es auch noch ein Mysterienwort darstellt, wenn auch τὸν λόγον γνῶθι τῆς Σοφίας ein guter Schluß wäre. Wenn der Myste das »Leiden«, das sich im Vorgang des Tanzes (und jetzt im Mysterienwort) vollzieht, das ja des Erlösers »Leiden« ist, erkennen würde, hätte er das »Nichtleiden«, sofern er durch die Gnosis selbst zur »Ruhe« gelangt wäre nach dem Irrweg des erkenntnislosen Daseins.

Mit diesen Texten[1] ist Ignatius zu erklären. Bei ihnen und bei Ignatius ist das Leiden eine Teilnahme am Leiden des Herrn. Ignatius »ahmt« das πάθος seines Gottes nach, wie der Gnostiker das des gefallenen Urmenschen oder der Sophia ausdrückt, und wie der Myste im Tanz das πάθος des Erlösers erleidet. Ignatius fordert die Gläubigen auf mit ihm zu »leiden«, wie der Apostel Andreas die Maximilla (c. 9). Sein und ihr Leiden ist identisch, denn sein und ihr Leiden ist das des Herrn. Man stelle nur Rö. 6_3 und *Act. Joh.* c. 96 S. 198_{15} ff. zusammen:

1. εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει, νοησάτω ὃ θέλω καὶ συμπαθείτω μοι, εἰδὼς τὰ συνέχοντά με.
2. ὁ χορεύων νόει ὃ πράσσω : ὅτι σόν ἐστιν τοῦτο τὸ Ἀνθρώπου πάθος.

[1] *Act. Joh.* c. 103 ist das πάσχειν und συμπάσχειν ein anderes; es erinnert an den *Jesus passibilis* der Manichäer.

Und man beachte die Unterschiede: Bei Ignatius ist das πάθος, das er erleidet, der Tod des Märtyrers, der in der geschichtlichen Heilstatsache des Todes des Herrn sein Vorbild hat. Bei dem Gnostiker[1] ist das πάθος das mit seiner irdischen Existenz verbundene Dienstbarsein gegenüber der Hyle, oder, in der kultischen Darstellung, die Bewegung des Tanzenden; beides hat sein Vorbild in der mythologischen Verschlingung des Anthropos in der ὕλη oder in dem Fernsein der Sophia vom πλήρωμα und ihrer ὁρμή, ihrer ζήτησις nach dem φῶς. Hier vollzieht sich die Lösung vom πάθος in der Askese oder — als Ausruhen von der κίνησις — in der irgendwie vermittelten Gnosis. Dort geschieht die Befreiung in der Wirklichkeit des Todes. Und deswegen ist bei Ignatius in Hinsicht auf das Verhältnis[2] von Erlöser und Märtyrer auch in der Sprache eine gewisse Grenze gewahrt: es kommt nicht zu einem Ausdruck der Identität beider, sondern nur zu einem μιμεῖσθαι des Märtyrers bzw. des Mysten. Wetter hat (I, S. 67 f.) den Gebrauch des Wortes μιμεῖσθαι bzw. μιμηταί wohl mit Sicherheit als einen solchen erwiesen, der in Mysterienkulten zur Bezeichnung der kultischen Darstellung des vorbildlichen mythologischen Vorganges dient. Aber er hat meines Erachtens den Unterschied zu wenig betont zwischen dem μιμεῖσθαι als wirklicher Handlung, wie z. B. der in ekstatischem Tanz vollzogenen Selbstentmannung des Attismysten[3], ferner als sakramentaler Hand-

---

[1] Eine Zwischenstufe stellen die Ausführungen in den Petrusakten c. 37 S. 92 dar. Hier ist in dem wirklichen Vorgang der Kreuzigung des Apostels das mythologische Geschehen des gefallenen Urmenschen symbolisiert und wiederholt; aber auf der anderen Seite ist gerade die Realität des Leidens von Apostel und κύριος im Interesse der Gnosis abgewehrt. Charakteristisch ist, daß sich der Begriff μιμεῖσθαι einstellt: *Martyr. Petri* c. 13 S. 16_1 f.: *te imitari etiam in passione optavi.*

[2] Man beachte auch den Gedanken, daß auch der Märtyrer wie Christus viele durch sein πάθος rettet. Vgl. *Martyr. Polyc.* 1_2. Dazu: *Martyr. Lugd.* II_7 S. 32. *Act. Pion.* c. 22_4 S. 71. *Martyr. Petri* c. 12 S. 15_4 ff. *Act. Andr.* c. 14 S. 32_{26} f.; c. 16 S. 57_1. Hierher gehört auch Ign. Smyrn. 5_1. Die Häretiker überzeugt nicht (neben Moses, Gesetz, Evangelium) τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα.

[3] Vgl. Lukian, *de dea Syria* c. 15: Ῥέγῃ δὲ τέμνονται καὶ Ἄττεα μιμέονται und c. 6 (oben S. 71 Anm. 2). Es ist bezeichnend, daß sich gerade in Syrien dieses reale συμπαθεῖν der Mysten mit ihrem Gott erhalten hat. Die Schilderungen Lukians erinnern sehr an einzelne Hymnenworte in Act. Joh. c. 95: τρωθῆναι θέλω καὶ τρῶσαι θέλω . . . θρηνῆσαι θέλω· κόψασθε πάντες. Ἀμήν. Ferner: φαγεῖν θέλω καὶ βρωθῆναι θέλω . . . αὐλῆσαι θέλω· ὀρχήσασθε πάντες. Alles Anzeichen eines orgiastischen Tanzes mit Flötenbegleitung, während dessen man klagt, sich auf die Brust schlägt, sich selbst verwundet. Und hier wie bei Lukian geschieht das ja εἰς

lung, wie sie z. B. in dem obszönen Sakrament Epiph. *haer.* 26, 4_1 ff. (Wetter I S. 150) vorliegt, und endlich als Handlung, die sich im Aussprechen des Wortes vollzieht, wofür die meisten seiner (Wetters) Beispiele I S. 67 ff. anzuführen sind. Gewiß sind sie alle kultische Handlungen und sie werden, abgesehen davon, daß die erste und zweite Art sich schwer unterscheiden lässt, neben- und miteinander existiert haben. Doch ist die Trennung notwendig, um sich nicht das Verständnis der Einzelheiten zu verbauen. Und das tut Wetter infolge der Nichtbeachtung der Unterschiede in der Darlegung des Verhältnisses von Märtyrer und Sakrament. Das wird klar, wenn wir auf die Rolle der Gemeinde als »Mitleidende« und auf den Vollzug des πάθος des Herrn im Kultus zu sprechen kommen.

c) Der Märtyrer und die Gemeinde.

Philad. 9_2: ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. οἱ γὰρ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας.

Smyrn. 7_2: πρέπον οὖν ἐστὶν . . . προσέχειν . . . τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται.

Philad. 5_1: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ. (Vgl. auch Smyrn. 5_1 f.; Martyr. Polyc. 19_1).

Der Sinn dieser Stellen ist nicht zu mißdeuten. Das »Evangelium«, das im Gottesdienst zum Vortrag kommt, enthält Parusie, Leiden und Auferstehung des Herrn. Und in ihm wird sein πάθος uns enthüllt und seine Auferstehung wird vollzogen. Es ist die »Vollendung« (aktiv) der Unsterblichkeit. Wer es hört, der erkennt das πάθος und die ἀνάστασις, die im Worte selbst zu ihrem Ende gelangen. Das Evangelium ist, wie Wetter I S. 122 Anm. 33 betont, als »wirkungskräftiger Text« gedacht, dessen Vorlesen, Vorführen, Leben schafft (Smyrn. 5_2!). Einige Parallelen, die Wetter selbst bringt, mögen das erläutern[1]. *Testam. domini* S. 63 (I 28): *Praecepta*

μνήμην τοῦ πάθεος θεοῦ. (!) Man sieht, aus welchem Material der gnostische Hymnus geformt ist, und ahnt die Entwicklung der syrischen Gnosis.

[1] Vgl. auch S. 168 f.; 177; 22. In analoger Weise ist von den Märtyrerakten die Rede. Vgl. *Martyr. Perp.* 1 S. 42: *Si vetera fidei exempla et dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta, ut lectione eorum quasi repraesentatione rerum et deus honoretur et homo confortetur; cur non et nova documenta aeque utrique causae convenientia et digerantur?* Und S. 43: *Et nos itaque quod audivimus ⟨et vidimus⟩ et contrectavimus annuntiamus et vobis,*

tradidit immaculata per evangelium, quod est praeconium ipsius regni, . . . et per hocce evangelium vincula diaboli confracta sunt, ut ex morte mereremur immortalitatem. Und: *eos qui erant in interitu, evangelio solvit.* Jakobusliturgie (Wetter I S. 67): καὶ ἀποδείκνυται ἡ τοῦ θεοῦ ἐνανθρώπησις, τά τε πάθη καὶ ἡ ἐκ νεκρῶν ἀνάστασις, ἡ εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἄνοδος! Aber auch die von Wetter (I S. 108 f.) zitierten Stellen aus *Clemens Alex.* gehören hierher. Man versteht sie wohl erst von dem von Wetter gezeigten Hintergrund aus; sie selbst aber bedeuten gerade eine Loslösung von dem sakramentalen Gedanken der Mysterienfeier. Die Milch ist ja ἡ κατήχησις und das βρῶμα die ἐποπτικὴ θεωρία, sie beide sind Fleisch und Blut des Logos, τουτέστι κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας. Der Logos gibt von sich selbst Anteil τοῖς πνευματικώτερον τῆς τοιαύτης μεταλαμβάνουσιν βρώσεως (*Strom.* V, 10_{66}), er teilt sich denen mit, die als Gnostiker den durch das Kultwort geoffenbarten Vorgang des sich Opferns Christi miterleiden. Nicht anders ist es im *Paid.* I, 6, 49_4—51_3: πάντῃ τοίνυν ἡμεῖς τὰ πάντα Χριστῷ προσῳκειώμεθα, καὶ εἰς συγγένειαν διὰ τὸ αἷμα αὐτοῦ, ᾧ λυτρούμεθα, καὶ εἰς συμπάθειαν διὰ τὴν ἀνατροφὴν τὴν ἐκ τοῦ λόγου, καὶ εἰς ἀφθαρσίαν διὰ τὴν ἀγωγὴν τὴν αὐτοῦ . . . καὶ αἷμα καὶ γάλα τοῦ κυρίου πάθους καὶ διδασκαλίας σύμβολον. Wir leiden durch die Nahrung aus seinem Logos, d. h. unser Leiden vollzieht sich, wenn der λόγος von Christus (der er ja selbst ist!) im Kult vorgetragen wird.

Es ist dieselbe Vorstellung, die Ignatius für die Gemeinde und ihr Mitleiden mit dem Herrn (und so mit dem Märtyrer) ausspricht, und die er mit den oben (S. 150 f.) besprochenen Texten aus den Johannesakten (c. 96) teilt. Denn das Mitleiden findet in diesen nicht mehr im kultischen Geschehen des Tanzes statt, sondern bei der Auslegung des Hymnus im Mysterienwort des Mystagogen, das die »heilige Geschichte« erklärt und damit wiederholt. Bei Ignatius geschieht das Mitleiden der Gemeinde im Kultus [1] während

fratres et filioli: ut et vos, qui interfuistis rememoremini gloriae domini, et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus, et per illos cum domino Jesu Christo . . . Das Motiv der Abfassung der Märtyrerakten ist also mit Holl (S. 528 I) in dem Bestreben zu suchen, die Glieder der Gemeinde selbst in ihrem Glauben zu bestärken. Nur darf man nicht übersehen, daß das confortare zugleich im Herstellen der Gemeinschaft (*per auditum*) mit den hl. Märtyrern besteht, also eine Anteilnahme an ihren Leiden verbürgt.

[1] Wetter will auch Magn. 5_2 (S. 118) als kultisches Mitleiden der Gemeinde verstehen. Dafür spricht, außer dem Zusammenhang, die Tatsache, daß Ignatius die

der Verlesung des »Evangeliums«, welches das πάθος Christi vollbringt. Davon zu unterscheiden ist der Vollzug des πάθος in der sakramentalen Handlung der Eucharistie, zu deren Bezeugung Ignatius nach Wetter dienen kann. Aber mir scheint seine Deutung der verschiedenen Ignatiusstellen gezwungen (S. 116 ff. S. 134 ff.), am meisten seine Auslegung von Smyrn. 7 (S. 119 f.). Das Wort ὁμολογεῖν ist dort nicht im Sinne des kultischen Bekenntnisses gebraucht, wie es auch an den beiden andern Stellen, wo es bei Ignatius vorkommt (Magn. 8_1; Smyrn. 5_2), nicht kultisch verwendet ist[1], sondern im einfachen Gebrauch von »zugeben«. Außerdem ist es schwer denkbar, wie in einem Bekenntnis die Tatsache, daß die Eucharistie »das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi ist, das für unsere Sünden gelitten, und das der Vater in seiner Güte auferweckt hat,« zum Ausdruck kommen soll. Freilich ist die Eucharistie nach Ignatius das Fleisch, das gelitten hat, aber eben gelitten hat, so daß es im Abendmahl nicht mehr leidet. Auch hier ist — wie sonst das Perfekt — der Aorist (παθοῦσαν) zu beachten. Ferner widerspricht der Auffassung Wetters Smyrn. 7_2, wo das »Evangelium« als der wirkende Akt des Heilsgeschehens bezeichnet ist. Man beachte Wetters zögernden Ausdruck: (Smyrn. 7_2) »was nach unserem Zusammenhang irgendwie mit der Feier der Eucharistie synonym sein muß«. Ebenso gezwungen ist (S. 120) seine Auffassung von Philad. 3_3 und 4. Nachdem er die Stelle zitiert, fährt er fort: »Auch hier ist es deutlich, wie die Teilnahme an der Eucharistie das Teilhaben an den Leiden« *(scil. Christi)* bedeutet, wie Fleisch und Blut Christi im Abendmahl empfangen werden εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, d. h. zum »Einswerden mit seinem Tode« (!).

Gemeinden sonst nicht zum Martyrium auffordert. (Nur für sie ist es richtig, daß der »Märtyrertod nach Ignatius nicht aufgesucht werden« soll; nicht aber für den Märtyrer selbst; vgl. Rö. 4_1 und Wetter S. 137 selbst). Aber es ist ein Mitleiden im Hören des Evangeliums; für die Eucharistie als πάθος Christi spricht nichts an dieser Stelle. Unbedingt falsch ist die Auslegung von v. d. Goltz S. 35: »Hier ist von einem sittlich bedingten Absterben des alten Menschen die Rede und dem Christen der gleiche Weg durch Tod zum Leben gewiesen«.

[1] Auch bei πράσσειν ist zu unterscheiden. Es bedeutet nicht immer bei Ignatius »kultisches« Handeln und erst recht nicht, wenn man, wie Wetter, Kult und Eucharistie identifiziert (vgl. z. B. S. 121 Z. 11 und Z. 12). Soweit ich sehe, ist πράσσειν: Eph. 7_1; 8_2; 14_2; Magn. 10_1; Smyrn. 11_3 (?) = handeln, tun. Smyrn. 8_2; Polyc. 4_1 sind unsicher zu beurteilen. Die übrigen Stellen bezeichnen kultisches Handeln: Magn. 4_1; 6_1; 7_1; Trall. 2_2; 7_2; Philad. 8_2; Smyrn. 8_1; 9_1 allgemein, ohne Differenzierung. Philad. 4_1 (2 ×) eucharistisches Handeln; Smyrn. 8_2 Taufe und Agape; Eph. 4_2 Hymnensingen; Eph. 15_2 neben λαλεῖν Wortverkündigung.

W. übersieht aber, daß das οὐ συγκατατίθεται τῷ πάθει mit ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ verbunden ist und den durch c. 3 bezeichneten Absatz schließt, der von der Warnung vor Irrlehrern handelt. In c. 4 wird die Warnung vorzüglich zur Mahnung zur Einheit und hierbei tritt der neue Gedanke der Teilnahme am Sakrament ein. Was aber εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος bedeutet, kann in der Zusammenstellung mit σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν nicht zweifelhaft sein. Es ist die durch den Genuß der Elemente vermittelte ἕνωσις mit seinem Blut. Wie die Epheser (1_1) angeredet werden als ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ, als solche, die durch den sakramentalen Genuß neues Leben gewonnen haben, so ist das andere Element der εὐχαριστία, das Brot (= σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ Rö. 7_3), φάρμακον ἀθανασίας genannt (Eph. 20_2)[1], was nichts anderes bedeuten kann, als daß durch seinen Genuß als Speise der Teilnehmer die ἀθανασία erlangt. Aus dem Begriff selbst läßt sich nicht das geringste Zeugnis dafür gewinnen, daß, wie W. S. 118 meint, »die Menschwerdung Christi ganz wie sein Leiden und seine Auferstehung vorgeführt« (beim Abendmahl) wird. Auch Smyrn. 7_1, wo das ἀγαπᾶν mit Wetter (Stahl S. 175; Zahn S. 349) im Sinne von ἀγάπη-halten zu deuten ist, läßt sich so verstehen, daß der Genuß des Sakramentes die ἀνάστασις verschafft. (Eine typisch moderne Auffassung bei v. d. Goltz S. 72). In diesen Ausführungen Wetters ist immer eines zu beanstanden: daß er die Selbständigkeit des Sakraments und der spezifisch sakramentalen Anschauung, daß das Verzehren des Leibes und Blutes des Herrn vor der Verweslichkeit schützt, nicht anerkennt. So vermischt er diesen eucharistischen Gedanken mit dem mystagogischen, der in dem Lautwerden des Wortes des Heiligen Textes die Vorführung und den Vollzug des Leidens und Sterbens Christi bringt und durch das Hören das Mitleiden des Gläubigen bewirkt.

Dieser Auffassung einer Trennung beider Gedankenreihen bei Ignatius kann auch Rö. 4_1: σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ [τοῦ Χριστοῦ] nicht widersprechen. Denn die hier ausgesprochene Gleichung: Märtyrer =

[1] Zum Ausdruck vgl. *Act. Thom.* c. 135 S. 242_1: τὸ τῆς ζωῆς φάρμακον = Eucharistie. Ebendort, Hennecke Handb. S. 593 Z. 20; S. 594 Z. 13/14: φάρμακον ζωῆς = Christus. *Epist. ap.* S. 20: »Medizin der Kranken« = Christus. Aphraates S. 377: »Arznei des Lebens« = die Gerechten; S. 402 = Geist Christi. Cyrillonas S. 12 = Blut der Märtyrer (!). S. 23 = Blut Christi (!). Altchristl. Lit.-Gebete (Wobbermin S. 6) = Brot und Wein. S. 13 = Oel beim Krankensakrament. Vgl. ferner Reitzenstein Hellen. Wundererz. S. 105; JEM S. 6. Dölger Ichthys II S. 451. 502. 570; ARW 1922 S. 265. Zum Vorkommen in Syrien: Peterson Theol. Lit.-Zeitung 1924 Nr. 23/24 Sp. 512

σῖτος θεοῦ = καθαρὸς ἄρτος (also wohl Abendmahlsbrot; vgl. Eph. 5_2 von Christus) ergab sich aus der vorausgesetzten Identität von Märtyrer und Christus und dem sakramentalen Verständnis von σάρξ und αἷμα Christi von selbst[1]. Ist das richtig, dann bestimmt sich auch das Verhältnis von Märtyrer und Kultus bei Ignatius anders als Wetter annimmt. Kultisches Geschehen des Leidens Christi und Martyrium sind zwei voneinander unabhängige Größen, die nur den gemeinsamen Hintergrund der nicht aus dem Kultus stammenden Ineinssetzung von Erlöser und Erlöstem haben. Dieser Gedanke hat sich — in der hier in Betracht kommenden Zeitspanne — in bezug auf das πάθος in verschiedener Weise ausgewirkt, so daß er die Anteilnahme des Gläubigen am Geschick des Erlösten mehrfach ermöglicht: im kultischen Geschehen (Tanz, Johannesakten c. 95), im kultischen Drama und Wort, in der individuellen Gnosis und in der individuellen Nachfolge des Märtyrers. Bei Ignatius finden wir die zweite und die letzte Möglichkeit ausgeprägt; erstere für die Gemeinde, letztere für sich selbst, den Einzelnen. Es stimmt dies mit den bisher gefundenen Gedankengängen des Ignatius überein. Wie den Märtyrer das geschichtliche Ereignis seiner Nachfolge, die mit dem Tode endet, vom Gnostiker unterscheidet, so bewahrt den christlichen Kultus vor dem Abgleiten in einen Mysterienkult der Umstand, daß neben dem Geschehen des Mysterienwortes die Starrheit des sarkischen Sakramentes steht; so schützt, wie Ignatius erkannt hat, die unbedingte Unterwerfung unter die Autorität die ἐκκλησία vor der Auflösung in eine gnostische Sekte: drei Momente, die in ursächlichem, hier nicht weiter zu erörterndem Zusammenhang stehen mit der Tatsache, daß Christus σαρκοφόρος war, d. h. personhaft in die Geschichte eingetreten ist.

d) Die Vollendung des Märtyrers.

Kehren wir wieder zu dem Märtyrer zurück, so bleibt noch übrig seine Vollendung kurz zu beschreiben[2]. Das Gebet der Ge-

[1] Parallele Bildungen sind Ev. Joh. 6_{32} ff. V. $_{35}$ erscheint wie eine Abwehr sakramentalen Verständnisses, sehr im Gegensatz zu V. $_{51-58}$. Was Jesus an beiden Stellen von sich aussagt, ist bei Ignatius auf den Märtyrer übertragen. *Act. Phil.* c. 143 S. 84 wächst aus der Erde, getränkt von dem Blute des Märtyrers, das vom Kreuz heruntertropft, ein Weinstock empor, dessen Traubensaft in den Becher gedrückt werden soll. Καὶ μεταλαβόντες . . . ἀναπέμψατε εἰς ὕψος τὸ Ἀμήν, ἵνα γένηται τελεία προσφορά. Vgl. Cyrillonas S. 12 und 23 in der vorigen Anm., und das φαγεῖν θέλω καὶ βρωθῆναι θέλω in *Act. Joh.* c. 95.

[2] Uebergangen wurde dabei die in diesem Zusammenhang fremde Opfervor-

meinde wird ihn zu Gott bringen, mit seiner Hilfe wird er Gott erreichen. Vgl. Eph. 11_2; Magn. 14_1; Trall. 12_3; Rö. 8_3; Philad. 5_1; 8_2; Smyrn. 11_1. *Martyr. Lugd.* II_3 S. 31. So erleichtern auch die mandäischen Totenliturgien dem Verstorbenen die Auffahrt und schützen ihn auf seinem Wege vor den lauernden dämonischen Mächten. Daß das kultische Gebet wirkungskräftig bei Ignatius gedacht ist, zeigen auch Eph. 5_2; 12_2; Smyrn. 4_1; (Eph. 1_2; Rö. 4_2)[1].

stellung, die man nicht gut abstreiten kann. Sie findet sich bei Ignatius in zweierlei Sinn: 1. daß des Märtyrers Sterben ein Opfertod ist: Rö. 2_2; 4_2. (Vgl. Mart. Polyc. 14_2. Im NT: Phil. 2_{17}; 2. Tim. 4_6). 2. Daß sein Martyrium ein Lösegeld für die Seinen bedeutet, ein ἀντίψυχον: Eph. 21_1; Smyrn. 10_2; Polyc. 2_3; 6_1. Zu θυσία vgl. Hebr. 7_{27}; (9_{13} f.;) 10_{12}; ntl. Eph. 5_2; Barn. $7_{3.5}$; (Act. 8_{32}). Hier ist Christus θυσία. Vgl. auch 1. Kor. 5_7; 1. Joh. 4_{10}; Apoc. $5_{6.9}$.; 13_8. Zu fragen ist, ob der Gedanke des Opfers von der jüdischen Märtyreranschauung, wie sie etwa Sap. Sal. 3_6 zum Ausdruck kommt, abhängt oder von Vorstellungen, wie wir sie in *Act. Andr.* c. 8 S. 41_{28} f. finden: ἀναπαύσομαι οὕτως βιασθεὶς ἀναλῦσαι τοῦ βίου τούτου ὑπὲρ σοῦ, τουτ' ἔστιν ὑπὲρ ἐμαυτοῦ. Wie verschiedene Linien sich in der Vorstellung vom Märtyrer kreuzen, zeigt Eph. 10_3 (vgl. die anderen oben S. 158 f. zitierten Beispiele), wo μιμητής nicht mehr im ursprünglichen Zusammenhang, sondern in der einfachen Bedeutung des Nachfolgers des leidenden, sich erniedrigenden Vorbildes Christi steht. Daß dieser Gedanke allmählich das Uebergewicht in der Darstellung gewinnt, zeigt die heutige Gestalt des Polykarpmartyriums und seine »Nachahmungstendenz«.

[1] Mit der Auffahrt möchte ich auch das wiederholte ὀναίμην (τινος) in Zusammenhang bringen. Das Wort kommt im NT nur Philemon 20 vor im Sinn von: „*may I have satisfaction*", „*find comfort in thee*" (*Lightf. Col.* S. 342). Bei Ignatius — in den AVV findet es sich nur bei ihm! — scheint mir das häufige Vorkommen (Eph. 2_2; Magn. 2_1; 12_1; Rö. 5_2; Polyc. 1_1; 6_2) auf eine Formel zu weisen. Außer Rö. 5_2 ist die Gemeinde oder eines ihrer Glieder Objekt. Nun findet sich bei den Markosiern Iren. I 21_3 nach einer nicht mehr verständlichen Formel des Weihenden (vgl. K. Müller S. 193) die Antwort des Geweihten: ὀναίμην τοῦ ὀνόματός σου, Σωτὴρ ἀληθείας, und schon vorher, wie K. Müller a. a. O. vermutete: ὀναίμην τῆς ἀποκαταστάσεως. Die Handlung stellt die ἀπολύτρωσις des Gnostikers dar; auf zwei Formeln des Weihenden folgt jedesmal die kurze Bestätigung des Geweihten; dann die ausführliche Antwort: ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι . . . und endlich der Friedensgruß der Gemeinde: εἰρήνη πᾶσιν, ἐφ' οὓς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται. Der Gnostiker »wünscht« sich die Hilfe des »Namens« bzw. den Anteil an der ἀποκατάστασις. So »wünscht« sich Ignatius die Glieder der Gemeinde zur Verbundenheit für seine Himmelsreise d. i. seinen Märtyrerweg. Und andrerseits »wünscht« er sich die Tiere, daß sie ihn ohne Zaudern zerfleischen, damit er dadurch der ἀνάστασις teilhaftig werde. Das Martyrium entspricht der ἀπολύτρωσις des Gnostikers. So »weiht« sich ja auch Ignatius für die Gemeinden: Eph. 8_1; Trall. 13_3. Auch Cyrill, *catech.* V, 9 (Wetter I S. 100) gehört in die Nähe: μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας. Zu ὄνησις vgl. *Lightf.* a. a. O.

Zu διαιρῶ in der unverständlichen Formel 3 *d* bei K. Müller S. 189 f. vgl. *Act. Thom.* c. 111 S. 222_{19}, wo es auch für verderbt gehalten wird. Ich möchte zu 3 *d* fragend

Von dem κλῆρος, den der Verstorbene erlangt, war schon oben S. 128f. die Rede; der Märtyrer wird seiner teilhaftig, wenn er Gott ἐπιτυχεῖ. Für den Begriff ἐλευθερία mag das oben S. 155 Gesagte genügen.

Von Wichtigkeit ist noch der Ausdruck δικαιωθῆναι Philad. 8_2, wonach — nicht nach 1. Kor. 4_4, obwohl es eine Erinnerung daran sein mag — Rö. 5_1 zu deuten ist. In Philad. 8_2 ist δικαιωθῆναι = θεοῦ ἐπιτυχεῖν oder ähnlich, und in Rö. 5_1 will Ignatius sagen, daß das Leiden unter dem Unrecht der Soldaten seine Jüngerschaft beginnen läßt, daß er aber darin noch nicht vollendet wird. (Vgl. Trall. 5_2: οὐ . . . παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητής εἰμι.) Die nächste Parallele für diesen Sprachgebrauch bietet 1. Timoth. 3_{16}:

1. ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
2. ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,
1. ὤφθη ἀγγέλοις,
   ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
2. ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,
   ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ,

wo die letzten 4 Zeilen zu je 2 die ersten wieder zu geben scheinen, so daß die ersten 2 (der letzten 4) die Fleischwerdung gegenüber den Engeln und Menschen, die letzten 2 das δικαιωθῆναι durch die πίστις im Kosmos und die δόξα im Himmel erklären[1]. Undifferenziert findet sich der Ausdruck δικαιωθῆναι in Ode Sal. 17_1 ff.:

»Ich bin gekrönt durch meinen Gott,
er ist meine lebendige Krone.
Ich bin für gerecht erklärt durch meinen Herrn,
ewig ist meine Erlösung.
Ich bin vom Eitlen befreit und kein Verdammter mehr,
meine Schlingen sind durch ihn zerrissen.
Eines neuen Wesens Antlitz und Gestalt empfing ich,
ging darin ein und wurde erlöst.«

---

eine Stelle aus der Naassenerpredigt (Reitzenstein Poimandres S. 84) notieren, da es sich in Iren. I 21_3 (3 *a*) um eine anthropologische Trichotomie zu handeln scheint, die nicht getrennt werden soll: καὶ πρῶτον ἐπὶ τὰς Ἀσσυρίων (!) καταφεύγουσι τελετάς (!) (die Χαλδαῖοι) τὴν τριχῇ διαίρεσιν τοῦ ἀνθρώπου κατανοοῦντες · πρῶτοι γὰρ Ἀσσύριοι τὴν ψυχὴν τριμερῆ νομίζουσιν εἶναι καὶ μίαν . . .

[1] Durch diese Zusammenstellung von πίστις und δικαιοσύνη kann sich auch die Vermutung Reitzensteins HMR[2] S. 112 ff. verstärken lassen, der in Rö. 8_{30} (1. Kor. 6_{11}) eine vom sonstigen paulinischen Sprachgebrauch abweichende »hellenistische« Verwendung von δικαιωθῆναι sieht. Hier wie dort steht auch δοξάζειν daneben.

Wie δικαιωθῆναι so passen auch alle anderen Termini für Ignatius [1]. Endlich sei noch Rö. 6_2 und Rö. 2_1 veranschaulicht.

Rö. 6_2: ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν. Als erklärende Parallelen ergeben sich: *Martyr. Perp.* XI S. 49: *et liberato primo mundo vidimus lucem immensam et dixi Perpetuae: . . . hoc est quod nobis Dominus promittebat: percepimus promissionem. Acta Pion.* 22_1 S. 70 f.: . . Πιόνιος . . τοιούτου κατηξιώθη τέλους, καὶ τὸν μέγαν ἀγῶνα νικήσας διῆλθε διὰ τῆς στενῆς θύρας εἰς τὸ πλατὺ καὶ μέγα φῶς . . . 5_4 S. 60: Κἀγὼ λέγω, ὅτι καλόν ἐστι τὸ ζῆν, ἀλλ' ἐκεῖνο κρεῖσσον ὃ ἡμεῖς ἐπιποθοῦμεν. καὶ τὸ φῶς, ἀλλ' ἐκεῖνο τὸ ἀληθινόν. *Epist. Ap.* c. 19 (30) S. 16 (vgl. *Mart. Perp.* oben): »Wahrlich ich sage euch, eine derartige . . . Freude hat euch mein Vater bereitet . . . Ihr werdet ein Licht sehen, das mehr leuchtet als Licht und vollkommener ist als das Vollkommene.« *Act. Thom.* c. III S. 222_{17} f.: ηὔθυνον . . . τὴν ὁδὸν πρὸς τὸ φῶς τῆς κατὰ ἀνατολὴν πατρίδος. Ode Sal. 21_6:

»Ich ward emporgehoben in sein Licht
und trat vor sein Angesicht.«

Ode 29_7 f.: »Er leitete mich in sein Licht
und gab mir das Szepter seiner Macht«.

Daß der Gläubige »zum Ort des Lichtes« emporsteigt, ist bei den Mandäern fast formelhaft. Von der *concupiscentia superioris luminis* ist nach Iren. I 30_3 bei den Ophiten die Rede. Aber am nächsten — bis auf den Sprachgebrauch — kommt dem Ignatius wieder ein valentinianischer Satz: Iren. I 4_1: Die Σοφία . . . ἐπὶ ζήτησιν ὁρμῆσαι τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτὸς καὶ μὴ δυνηθῆναι καταλαβεῖν αὐτό. So sehnt sich auch Ignatius nach dem Empfangen des reinen Lichts.

Rö. 6_2 fährt fort: ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι. Hier ist natürlich nicht an den »griechischen« Begriff [2] »Mensch« zu denken, und Beispiele dafür aufzuführen ist zwecklos. Es liegen vielmehr Vorstellungen im Hintergrund, die Verwandtschaft mit dem Anthroposgedanken zeigen. Engere Parallelen sind folgende: *Act. Joh.* S. 189_7 ff.: ἄνθρωπος θέλω γενέσθαι, [τῶν ἐπὶ Χριστὸν ἐλπιζόντων] [3], ὅπως καὶ ἡ φωνὴ ἧ ἀληθῆς εἰρηκυῖά μοι ἐνθάδε· Ἀπό-

[1] Vgl. Ode Sal. 25_{10} ff.; 29_5; 31_5. Zur Verwandtschaft von δικαιωθῆναι mit dem mandäischen und sonstigen gnostischen Terminus »obsiegen« vgl. Bultmann ZNW 1925 S. 128—130. Zu Philad. 8_2 vgl. v. d. Goltz, der stark den Unterschied des ignatianischen δικαιωθῆναι vom paulinischen empfindet.

[2] Vgl. *Lightfoot* S. 220; v. d. Goltz S. 27; Bauer S. 251.

[3] Das τῶν ἐπὶ Χριστὸν ἐλπιζόντων scheint ein aus der Situation stammender,

θανε, ἵνα ζήσῃς. (!) Syr. Didask. S. 94 $_{12}$ ff.: »Denn wenn ein Christ um des Glaubens willen verfolgt wird, das Martyrium erleidet und getötet wird, so ist er ein Mann Gottes . . .« Tatian, *Orat. c. Gr.* c. 15 S. 282: μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν τῆς ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα. Dann vergleiche man die Naassenerpredigt Hippolyts V 7 $_6$ S. 80 $_5$ff. Wendland (bei Reitzenstein MBHG S. 94): καὶ τοῦτον (Ἀδάμ) εἶναι φάσκουσιν (die Χαλδαῖοι) τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκεν ἡ γῆ ⟨καὶ σῶμα⟩ μόνον· κεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον, ὡς ἀνδριάντα, εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν, περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολύς. Ἵν' οὖν τελέως ᾖ κεκρατημένος ὁ μέγας ἄνθρωπος ἄνωθεν, . . . ἐδόθη αὐτῷ καὶ ψυχή, ἵνα διὰ τῆς ψυχῆς πάσχῃ καὶ κολάζηται καταδουλούμενον τὸ πλάσμα τοῦ μεγάλου καὶ καλλίστου καὶ τελείου ἀνθρώπου· καὶ γὰρ οὕτως αὐτὸν καλοῦσιν. Zwei Menschen gibt es: Ἀδάμ = σῶμα, der die ψυχή erhält und so »leidet« (!), und Ἄδαμας ἄνθρωπος oder ὁ μέγας καὶ κάλλιστος καὶ τέλειος ἄνθρωπος. Ersterer ist ein εἰκών oder πλάσμα des letzteren. Wir erinnern uns, daß von Christus bei Ignatius Smyrn. 4 $_2$ gesagt ist: αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου [γενομένου]. Er ist also schon, was Ignatius werden will, und was er wird, wenn er — aber durch den Tod hindurch — πρὸς . . . θεὸν κεχώρηκεν. Erwägen wir die Identität des Erlösers mit dem Erlösten — hier in der Naassenerpredigt also der in das σῶμα geratenen ψυχή mit dem Adamas, der ja der Adakas, der ἔσω ἄνθρωπος ist (vgl. Reitzenstein a. a. O. Anm. 5 und Poim. 84 Anm. 7) — so ergibt sich der bekannte Erlösungsvorgang: wird der gefangene himmlische Mensch befreit, so wird er wieder, was er war: der τέλειος ἄνθρωπος. Dasselbe sagt aber Ignatius. Er wird — doch reflektiert er bezeichnenderweise nie auf die eigene Präexistenz! — Ἄνθρωπος = Christus durch den Tod. Bemerkt sei noch die gnostische Verwendung des Begriffs ἄνθρωπος im *corp. herm.* z. B. c. XIII $_{20}$: σὺ εἶ ὁ θεός· ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ . . . Der Prophet ist der Ἄνθρωπος. Vgl. im Zauber (Bousset, Hauptprobleme S. 194 Anm. 1): ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος θεοῦ und die Anrede des Apostels in *Act. Thom.* c. 34 S. 152 $_7$.

Denselben Gedanken, anders gewendet, bringt noch einmal

---

mißverstehender Zusatz. Vgl. die Uebersetzung bei Hennecke: »ein Mensch will ich werden, einer von denen . . .« und *Act. Joh.* c. 76 S. 189 $_5$ f.: παραστῆσαι τῷ θεῷ σου ἄνθρωπον ἀπατηθέντα . . .

Rö. 2_1: ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ λόγος θεοῦ· ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου, πάλιν ἔσομαι φωνή (ἠχώ)[1]. Wir brauchen nur an die oben S. 103 gegebene Analyse von *Act. Petri* c. 38 zu denken, um den Text zu verstehen. Wie dort die φύσις gleich dem ἠχώ und Christus gleich dem λόγος ist, und wie der Apostel dort aus der φύσις durch den Kreuzestod zum λόγος oder zum Ἄνθρωπος wird, d. h. symbolisch diese ἐπιστροφή darstellt, so wird Ignatius hier durch sein Martyrium aus der φωνή (ἠχώ) der λόγος θεοῦ und also Christus gleich.

Durch den Tod wird der auf dem Weg zu Gott schreitende Märtyrer, der zugleich der mit dem Archon dieser Welt Kämpfende, der in Fesseln geschlagene Gefangene, das noch nicht gestaltete und dem Lichte fern irrende ἔκτρωμα ist, von den Fesseln und dem πάθος befreit. Er, der mit Christus am Fleische leidet, wie der Gnostiker und der Gläubige im Mysterium mit dem Herrn dessen Leiden vollzieht, wird durch den Tod Apostel und Genosse der Kirche im Pleroma, ja er wird Ἄνθρωπος und λόγος θεοῦ wie Christus selbst. Das Schicksal der zu Erlösenden — sei es der Kirche, sei es des Märtyrers — ist kein anderes als das ihres Herrn.

[1] Die Aehnlichkeit zwischen ἦχος und φωνή und die deutlich empfundene Verschiedenheit beider von λόγος zeigt sich im Poimandres § 4 f. S. 329 (Reitzenstein): εἶτα μεταβαλλόμενον τὸ σκότος εἰς ὑγράν τινα φύσιν ἀφάτως τεταραγμένην καὶ καπνὸν ἀποδιδοῦσαν ὡς ἀπὸ πυρὸς καί τινα ἦχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκλάλητον γοώδη. εἶτα βοὴ ἐξ αὐτῆς ἀσύναρθρος ἐξεπέμπετο, ὡς εἰκάσαι, φωνὴ πυρός. ἐκ δὲ φωτὸς λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει. Auch Ephraim (arm. Pap. 21 bei Merx, Evg. Marci. Luc. 1905) bezeugt den bewußten Unterschied, wenn er sagt: »die Tochter Aharons gebar die Stimme des Predigers in der Wüste (φωνὴ βοῶντος), die Tochter Davids, des Königs, den λόγος des himmlischen Königs.« Die φωνή ist im Christentum die Kundgebung des Propheten (vgl. Philad. 7_1) oder Pneumatikers, der λόγος das im Evangelium sich auswirkende, einmalige, vollendete göttliche Wort. Der Märtyrer kann es nur durch den dem Menschen einmal gegebenen Tod werden. In der Gnosis verwischen sich die Unterschiede. Der Myste wird λόγος in aufsteigender Schau, die sich wiederholen kann, hier auf der Erde. Vgl. *Exc. ex. Theod.* 27_5: τὴν γοῦν ἀγγελικὴν διδασκαλίαν ὑπερβᾶσα καὶ τὸ ὄνομα τὸ διδασκόμενον ἐγγράφως ἐπὶ τὴν γνῶσιν καὶ κατάληψιν τῶν πραγμάτων ἔρχεται, οὐκέτι νύμφη, ἀλλ' ἤδη λόγος γενόμενος . . . Vgl. auch *corp. herm.* XIII 18 (Reitzenstein Poim. S. 346 f.).

Schluß. Ergebnis und Andeutung der weiteren Aufgabe.

Ueberblicken wir unsere Ausführungen, so läßt sich feststellen, daß die sieben Ignatianischen Briefe nach ihrem religionsgeschichtlichen Gehalt ein in Syrien lokalisiertes, der dortigen Gnosis in Begriffen und Vorstellungen nahe verwandtes Christentum zeigen. Der Hauptcharakter dieses Christentums kennzeichnet sich durch die Rezeption eines weit verbreiteten und oft variierten Mythus vom erlösten Erlöser, der sich bei Ignatius in dreifacher Wiederholung vorfindet:

1. in der Gestalt und dem Schicksal des geschichtlichen Jesus Christus.
2. in der Eigenart und Gestaltung der Kirche.
3. in der Person und dem Weg des Märtyrers.

Da das Schwergewicht der behandelten Briefe in der Beschreibung der ἐκκλησία beruht, lassen sich dort auch die Umrisse des Mythus und sein Charakter am klarsten aufweisen. Aber gerade im II. Teil unserer Arbeit herrscht ein Element innerhalb des Mythus vor, das sich als eine Vorstufe der valentinianischen Gnosis bezeichnen läßt, wie wir sie teils in den apokryphen Apostelakten noch erhalten haben, teils aus den Ueberlieferungen des Irenäus (bzw. Hippolyts und der *Excerpta ex Theodoto*) erschließen können. Dem Inhalt nach ist es das Drama der gefallenen (weiblichen oder männlichen) Gottheit, die durch einen Erlöser (oder durch Selbsterlösung) gerettet wird, und deren vorbildliches Schicksal die als ihr σπέρμα διαφέρον (oder seine Glieder) erscheinenden Gläubigen teilen, sei es als Angehörige der ἐκκλησία, sei es als der Einzelne in Gestalt des Pneumatikers oder Märtyrers.

Neben dieser vorvalentinianischen Gnosis finden sich, besonders in der Gestalt des historischen Erlösers, Züge, die einer iranistischen Gnosis[1] entnommen sind, deren Nieder-

[1] Analogiebildung zu »hellenistisch«. Wie dieses gegenüber »hellenisch« die späte, sich auflösende, mit fremden Bestandteilen durchsetzte griechische Kultur bezeichnet,

schlag in den mandäischen und (teilweise) manichäischen Schriften zu finden ist. Wir erinnern etwa an die verborgene Herabkunft und das offenbare Aufsteigen des Erlösers, wobei die Auffahrt als Durchgangsstation die in den Luftregionen lokalisierte »Hölle« hat. Erwähnt seien auch die Bezeichnungen des Gesandten als »Wort«, als »Pflanzer«, der die Pflanzen = Gläubigen pflanzt, als γνῶσις θεοῦ, als »Arzt«, als »Einer«, als »Geliebter«.

Dazu kommt drittens noch die christliche Gemeindetradition, deren Beitrag an Begriffen und Vorstellungen sich wesentlich auf die Heilsdaten des christologischen Kerygmas beschränkt.

Am Rande tauchen endlich Berührungspunkte mit Vorstellungen jüdisch-christlicher Taufsekten auf, wie wir sie in einer Vorstufe der Mandäer, aber auch anderer palästinensisch-jüdischer religiöser Absplitterungen vermuten dürfen. Man vergleiche dazu besonders die obigen (S. 44 Anm. 2) Ausführungen über die κυριακή als Tauftag (vgl. S. 74 f. Anm. 2 und 1) oder die Betonung des Gegensatzes von ὕδωρ und πῦρ (oben S. 146 f. und Anm. 2); auch die Bezeichnung der Christen als μαθηταί ist zu erwähnen. (Ueber die Verwandtschaft des Ignatius mit Kreisen um die Oden Salomos siehe unten.)

Aus dieser religionsgeschichtlichen Umgebung ergibt sich die Stellung der Ignatiusbriefe zu anderen urchristlichen kanonischen und außerkanonischen Schriften. Am nächsten kommt ihnen an Begriffen und Vorstellungen der neutestamentliche Epheserbrief. Auch die Betonung der hier wie dort im Mittelpunkt stehenden Kirche bürgt dafür, daß Ignatius eine dort begonnene Linie fortsetzt, wenn auch seine von jeher erkannte besondere Verwandtschaft mit dem Johannesevangelium nicht zu übersehen ist. Diese findet ihren Ausdruck in der sehr ähnlichen Zeichnung des Erlösers in beiden Schriften. Nur ist sein Schicksal im Johannesevangelium klarer und im Hinblick auf die religionsgeschichtlichen Elemente einheitlicher beschrieben [1].

---

so »iranistisch« gegenüber »iranisch« die nicht mehr geschlossene, sondern mit westlichen Elementen durchtränkte parsische Kultur.

[1] Gehören die Ignatiusbriefe in das westliche Syrien, so wird sich aus den Verschiedenheiten, die das Johannesevangelium von ihnen trennen, und die sich im allgemeinen aus dem Vorherrschen einer eigentlich syrischen Gnosis bei Ignatius herleiten, für den Abfassungsort des Johannesevangeliums vielleicht das syrische Gebiet in der Nähe der palästinensischen Grenze empfehlen, das Lidzbarski für den Ursprungsort der Mandäer hält.

Für Epheserbrief und Johannesevangelium kann ich trotz naher Berührungen, die sich bis auf Einzelheiten der Sprache erstrecken, eine Abhängigkeit des Ignatius weder im Sinne der Kenntnis jener, geschweige denn einer literarischen Berührung mit ihnen annehmen. Eher könnte man — um es zugespitzt auszudrücken — vermuten, daß der ntl. Epheserbrief von Ignatius geschrieben ist, als daß Ignatius ihn literarisch oder gedanklich benützt hat. Denn so sehr beide Gemeinsamkeiten zeigen, Ignatius verwendet ihn nicht wie den Paulus, den er nachsprechend gedanklich umbiegt, sondern er bewegt sich in der Redeweise des ntl. Epheserbriefes. Dessen Anschauungen sind ihm lebendig und er läßt sie innerhalb ihres mythologischen Zusammenhanges. Freilich ist er bemüht mit ihnen ein anderes Thema wiederzugeben. Doch sei ein endgültiges Urteil nicht ausgesprochen, da auch über das literarische Verhältnis des Ignatius zum NT genauere Bestimmungen erst gegeben werden können, wenn man in der Darstellung seiner Theologie auf seine Schriftbenutzung und Schriftauslegung zu sprechen kommt.

Für das Johannesevangelium bedeutet die Erkenntnis der Selbständigkeit des Ignatius ihm gegenüber, daß wir mit größerer Sicherheit als bisher seine (des Joh.-Evangeliums) Verwandtschaft und Abhängigkeit von »mandäischen« Vorstellungen behaupten dürfen. Denn, wenn wir in den Ignatiusbriefen ebensolche Vorstellungen finden, die zum Teil selbst schon wieder durch das Medium anderer religionsgeschichtlicher Elemente hindurchgegangen sind (man denke etwa an στηρίζεσθαι oder an das Bild vom Bau Eph. c. 9 oder an σῶμα und κεφαλή), so besagt das, daß der gemeinsame Hintergrund, als der sich nach dieser Seite hin die »mandäische« Ueberlieferung erweist, vor der Abfassung der Ignatiusbriefe, also vor c. 117 n. Chr., in Syrien verbreitet gewesen sein muß, d. h. aber auch vor der Abfassung des Johannesevangeliums, das man kaum vor 100 n. Chr. datieren kann. Will man vorsichtiger sein, so muß man mindestens das Vorhandensein gewisser, das mandäische Schrifttum in seiner jetzigen Gestalt bestimmender Begriffe und Vorstellungen in der Zeit vor der Abfassung des Johannesevangeliums bzw. der Ignatiusbriefe konstatieren.

Daß Ignatius die Paulusbriefe kennt und gedächtnismäßig benutzt, weiß man. Die sorgfältigen Zusammenstellungen bei v. d. Goltz, Tab. I (S. 178—184) geben ein ungefähres Bild des gemeinsamen Wort- und Satzgutes. Daß Ignatius nicht »Pauli ge-

treuester Schüler« ist, wie Stahl (S. 190; vgl. *Bruston* S. 215. 233. 236) meint, könnte erst eine vollständige Untersuchung des mit den Worten des Ignatius im Zusammenhang gemeinten Sinnes ergeben. Doch zeigte es sich schon oben wiederholt, wie stark paulinisches und ignatianisches Denken voneinander abweichen. (Vgl. περίψημα, ἔκτρωμα, δικαιωθῆναι; ferner 1. Kor. 6_9 in Ign. Eph. 16_1; 1. Kor. 5_7 in Magn. 10_2; Gal. 6_{14} in Ign. Rö. 7_2).

Wie weit Ignatius die synoptischen Evangelien benutzte und in welcher Gestalt, ist umstritten und kann hier nicht entschieden werden. Wertvoll ist die Feststellung bei v. d. Goltz S. 138 Anm. 1, daß Ignatius keinem anderen Evangelium so nahe steht wie dem Matthäusevangelium, und daß die Didache ein ähnliches Verhältnis zeigt. Doch ist es nicht unser heutiges Matthäusevangelium, sondern eine andere Version, welche aber nicht das Nazaräerevangelium zu sein braucht, wie Waitz (bei Hennecke [2] S. 25) auf Grund der unverbürgten Nachricht des Hieronymus annimmt; denn Smyrn. c. 3 lief, wie wir sahen, in mehreren Varianten um.

Von den übrigen, ungefähr gleichzeitigen christlichen Schriften zeigen starke Berührung mit Ignatius die Didache, die *Epistola apostolorum*, die pseudoclementinische Grundschrift, die *Ascensio Jesaiae*, Gebete und Mystagogie des einer religionsgeschichtlichen Untersuchung bedürftigen und werten *Testamentum domini*. Auch Didascalie, Aphraates, ja Ephraim stehen in Einzelheiten Ignatius nahe, alles Zeugnisse, die in Syrien und z. T. nicht allzuweit von den erwähnten jüdisch-christlichen Taufsekten entstanden sind. Besonders sind noch die Oden Salomos zu betonen, die eine Parallelerscheinung zu den Ignatiusbriefen auch insofern darstellen, als bei beiden die Eigenart einer pneumatischen Sprache sich zeigt, die losgelöst von dem mit dem Begriff ursprünglich verbundenen sinnlichen Hintergrund für jedes Wort einen in ihm selbst liegenden Vorstellungskomplex voraussetzt und dadurch imstande ist von Bild zu Bild zu gleiten, gleichsam in beständiger objektivierter Auslegung der intendierten Aussage begriffen. (Vgl. Eph. 17—19 oder Eph. 9.) Der Unterschied zwischen den Oden und Ignatius besteht in dieser Hinsicht nur darin, daß erstere einen einheitlichen Hintergrund hatten, aus dem sie das Material für die der Verherrlichung der Gnosis dienende pneumatische Rede nahmen: den Kultus und die Mythologie einer sich mit den »Mandäern« eng berührenden Taufsekte; dagegen ist des Ignatius Wortschatz verschiedenen Vorstellungselementen der

Ueberlieferung entnommen, wie wir sie oben zusammenfaßten. Außerdem ist die pneumatische Redeweise des Ignatius in ihrem Thema durch die kirchliche Tradition gebunden und durch die besondere Situation des Märtyrers beschränkt.

Was den sachlichen Gehalt der Ignatiusbriefe betrifft, so sei zum Schluß eine Andeutung der aus dem gewonnenen Wortverständnis heraus sich ergebenden Aufgabe der Darstellung ihrer Theologie gegeben. Auszugehen wäre von der Tatsache, daß die Begriffe σάρξ und πνεῦμα, die den Menschen konstituieren, substanzhaft gefaßt sind und so den Menschen in Hinsicht auf das als Objekt einer Betrachtung vorliegende Allgemeine der φύσις und des πνεῦμα beschreiben. Daraus ergibt sich eine Verdrängung des Begriffes der Sünde und eine Betonung der kreatürlichen Unzulänglichkeit und der Gebundenheit des Menschen an den verderblichen Kosmos. Andrerseits ist die Erlösung nicht in der »Rechtfertigung« gegeben, sondern in der Lösung aus der Neigung zur Hyle und der Gebundenheit in ihr und in der Aufnahme in die Unverweslichkeit.

Dem entspricht die Auflösung des πίστις-Begriffes, insofern einerseits ein mystisches Verhältnis zu Christus auftritt, oder vielmehr der Gehorsam einer Wirklichkeit gegenüber ersetzt wird durch ein Sichhingeben an diese Wirklichkeit; und insofern andrerseits — nach der erkenntnismäßigen Seite des Glaubens hin — die Trennung von πίστις und γνῶσις sich vollzieht. Beide stehen nun als selbständige Größen nebeneinander. Die Gnosis ist der Pistis nicht mehr wie bei Paulus untergeordnet.

Für die Kirche ergibt sich als Konsequenz die Bildung eines besonderen »Standes«, des Einzelnen: zuerst des Märtyrers, später des kirchlichen Asketen und Mönches neben dem einfachen Gläubigen. Es vollzieht sich das Auseinanderfallen der einen sich im Leben dokumentierenden Verpflichtung des Menschen vor Gott. Für den Gläubigen der Kirche, wie für den Einzelnen, den Märtyrer, entwickelt sich nun der Heilsweg gesondert. Das einfache Glied der Kirche leistet seinen Gehorsam in der Unterwerfung unter die Einheit der Kirche und ihm bringt das Verweilen in der Einheit die Erlösung. Dem Märtyrer wird sein höherer Gehorsam der Nachfolge zur Vollendung. Der innerhalb des Kultus hörende einfache Christ wird durch das kultische Wort zum Pneumatiker und Mitbewegten und erfährt darin die Vereinigung mit Christus. Dabei ist er zugleich an das Sakrament im

Gehorsam gebunden. Der Märtyrer kann sich kraft eigener Gnosis in die göttliche Seinsweise erheben; er leistet den Gehorsam auf dem ihn an die Wirklichkeit eigenen Leidens bindenden Märtyrerweg.

Ebenso wie σάρξ und πνεῦμα ist bei Ignatius das Wort der christlichen Verkündigung substanzhaft gesehen. Damit ist eine Teilung in doppelter Weise eingetreten: einmal in das Gehorsam fordernde und Erlösung schenkende Wort, und dann in das »kräftige« Wort des kultischen Kerygmas und in das erkenntnisspendende Wort, das dem Gnostiker gesagt wird. Dabei ist aber das Gehorsam fordernde Wort an die Kirche übertragen oder besser: an die starre Autorität des Amtes. Der Gnostiker, in diesem Fall der Märtyrer, kann nur die Gnosis erweitern; die Autorität zu gebieten wie die Apostel, denen Amt und Verkündigung gegeben waren, hat er nicht. Andrerseits hat der Bischof die Autorität; aber das Kerygma lebendig zu erhalten, steht ihm nicht zu. Das »Wort« als solches fällt auseinander. Doch bleibt es für den Gläubigen als Einheit erhalten, sofern er das schenkende Wort in dem vom Bischof oder sonstiger kirchlicher Autorität vorgetragenen Mysterium, das fordernde in dem zur Disziplin rufenden Befehl des Bischofs hört. Der Märtyrer hat die Einheit des Wortes, sofern er Gnosis empfängt in unmittelbarer Offenbarung und in der Gnosis auch den Befehl: δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα (Rö. 7_2) hört.

Auch der Inhalt des Kerygmas ist verändert. Nun ist nicht mehr auf den Akt der Fleischwerdung wie im Joh.-Ev. 1_{14}, oder auf den Akt — d. h. den Sachverhalt als einem geschichtlichen — der Kreuzigung, wie bei Paulus, der Ton gelegt, welcher Akt jedem einzelnen im πιστεύειν und θεωρεῖν immer wieder neu wird; sondern die σάρξ Christi als σάρξ wird hervorgehoben, die charakteristischerweise auch der Auferstandene trägt. Die σάρξ Christi als naturhaftes Sein rückt dem Menschen im Sakrament und im mystagogischen Evangelium auf den Leib. Auch der einzelne Begriff zeigt die Substanzhaftigkeit der heiligen Vorgänge an. So wird z. B. προελθεῖν und χωρῆσαι und nicht mehr ἐξελθεῖν und ὑπάγειν (bzw. πορεύεσθαι, ἀναβαίνειν) gesagt, was die Personbedeutung des Trägers der Handlung zurückdrängt. Bemerkenswert ist auch, auf das Werk des verkündigten Erlösers gesehen, das Fehlen der Schöpfungstätigkeit des λόγος. Das bringt zum Ausdruck, daß die im »Wort« wesensmäßig gegebene Verknüpfung von Schöpfung und Erlösung zerfallen ist. Und das bedingt wiederum

jenen statischen, anthropologischen und kosmologischen Dualismus, von dem wir den Ausgangspunkt nahmen.

Die geschichtliche Ursache dieser durchgängigen Veränderung ist der Uebergang des Christentums aus einer eschatologisch bestimmten Begriffswelt in eine solche, deren Begriffe das Ende der Dinge als in ihnen selbst beschlossen erweisen. Dieser Uebergang geschah als die christliche Verkündigung aus einer im Grunde der Begrifflichkeit jüdischen (bzw. semitischen) Gedankenwelt heraus zu Kreisen kam, die schon irgendwie im Banne der griechischen Begrifflichkeit dachten. Zu ihnen gehörten aber die Gnostiker Syriens und schließlich die abendländische Gnosis überhaupt [1].

Damit hängt eng zusammen, daß aus dem Christentum, das bei seinem Auftreten und auch noch bei Paulus (erst recht im Johannesevangelium) nicht kultisch bestimmt war, eine den Kultus als ihren zentralen Ort voraussetzende, von ihm her orientierte Religion wurde. Der Märtyrer ist demgegenüber ein Rest vorkirchlichen Christentums. Er drückt in gewissem Sinn die Eschatologie noch in seinem Leben aus. Aber zugleich ist er doch schon eine Größe des neuen griechischen Christentums, sofern er sich eben in einem, wenn auch noch stillschweigendem Proteste von der Gemeinde unterschied. Den Ausdruck dieses zögernden und doch notwendigen Hinübergleitens des Christentums in eine neue Begriffswelt an einem Beispiel aufzuzeigen und dabei die grundsätzliche Bedeutung solcher mit dem Geschichtlichwerden der christlichen Botschaft von vorneherein gegebenen »Hellenisierung« aufzudecken, ist einer Darstellung der Theologie des Ignatius anheimzugeben.

[1] Das ist das Richtige an v. Harnacks berühmter Definition der Gnosis.

Literaturnachweis nebst Abkürzungen.

Acta apostolorum apocrypha ed. Lipsius-Bonnet, 2 Bde.		1891/98
Acta Archelai (Hegemonius) ed. Ed. Beeson CSG XVI		1906 = *Act. Arch.*
Aphraates, Homilien des, übersetzt von G. Bert TU III, 3		1888
Apokrypha I—IV. Kleine Texte für Vorl. u. Ueb. Hrsg. von H. Lietzmann Nr. 3. 8. 11. 12.		
Apologeten, Die ältesten, hrsg. von *Ed. J. Goodspeed*		1914 = *Goodspeed*
The Apostolic Fathers ed. J. B. Lightfoot		
Part I *S. Clement of Rome* 2 *Voll.*		1890
Part II *S. Ignatius. S. Polycarp*² 2 *Voll.*		1889 = *Lightfoot*
Patres Apostolici ed. Fr. X. Funk und Fr. Diekamp *Vol. I*		1901
Vol. II		1913
Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. Bihlmeyer 1. Teil		1924 = AVV
Barth, Carola	Die Interpretation des NT's in der valentinianischen Gnosis. TU 3. Reihe VII, 3	1911
Bartholomäus	Die apokryphen Fragen des von N. Bonwetsch NGG	1897
Bauer, Walter	Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief HNT	1920 = Bauer
Bauer, Walter	Das Johannesevangelium² HNT	1925 = Bauer²
Bousset, Wilhelm	Jüdische Gebetssammlung im 7. Buch der Apost. Konstitutionen NGG	1915
Bousset, Wilhelm	Artikel Gnosis in Pauly-Wiss. RE VII, 2	1912
Bousset, Wilhelm	Zur Hadesfahrt Christi ZNW	1919/20
Bousset, Wilhelm	Hauptprobleme der Gnosis	1907 = Bousset, Hauptprobleme
Bousset, Wilhelm	Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom	1915 = Bousset, Schulbetrieb

Bousset, Wilhelm	Kyrios Christos[2]	1921 = Bousset[2]
Bousset, Wilhelm	Manichäisches in den Thomasakten ZNW	1917/18
Brandt, Wilhelm	Die mandäische Religion	1889 = Brandt, Religion
Brandt, Wilhelm	Das Schicksal der Seele nach dem Tode. Jahrbuch für Prot. Theol. Bd. 18 Heft 3/4	1892 = Brandt, Schicksal
Brandt, Wilhelm	Mandäische Schriften	1893 = Brandt, Mand. Schriften
Bratke, Wilhelm	Religions-Gespräche am Hofe der Sassaniden. TU N.F. XII	1906
Bruston, Éduard	*Ignace d'Antioche*	1897
Bultmann, Rudolf	Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen u. manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums ZNW	1925
Burkitt, F. C.	Urchristentum im Orient. Deutsch von E. Preuschen	1907
Clemen, Carl	ReligionsgeschichtlicheErklärung des Neuen Testamentes[2]	1924
Clemens Alexandrinus, III	*ed. O. Stählin CSG* XVII *Excerpta ex Theodoto, Eclogae profeticae*	1909 = *Exc. ex Theod. Ecl. prof.*
Clementina	*ed.* P. de Lagarde	1865
Cumont, Franz	*Études Syriennes*	1917 = *Cumont, Études*
Cumont, Franz	Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Uebers. v. G. Gehrich	1910
Didaskalie, Syrische	Hrsg. von J. Flemming und Hans Achelis TU N.F. X, 2	1904
Doctrina Petri	*ed.* von Dobschütz TU XI, 1	1893
Dölger, Joseph	Ichthys Bd 1	1910 = Dölger, Ichthys I
	Bd 2, 3	1922 = Dölger, Ichthys II, III
Dölger, Joseph	Sol Salutis[1]	1920
Dölger, Joseph	Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Liturgiegesch. Forschungen 2	1918
Dussaud, R.	*Notes de Mythologie syrienne*	1903 = *Dussaud, Notes*
Epistula apostolorum	Hrsg. von Hugo Dünsing Kleine Texte 152	1925 = *Epist. apost.*

Epistula Titi	Hrsg. von *Donatien de Bruyne. Revue Bénédictine*	1925
Ginzā, Der Schatz oder Das große Buch der Mandäer	Uebers. und erklärt von Mark Lidzbarski	1925 = Ginzā
Götze, Albrecht	Die Schatzhöhle. Ueberlieferung und Quellen. Sitzungsber. der Heidelb. Ak. Wiss. philol.-histor. Klasse	1922
von d. Goltz, Eduard	Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe TU XII, 3	1894
Greßmann, Hugo	Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsrelegion ZKG N.F. III. IV	1922
Gunkel, Hermann	Die Oden Salomos ZNW	1910
Haase, F.	Zur Bardesanischen Gnosis TU XXXIV, 4	1910
von Harnack, Adolf	Lehrbuch der Dogmengeschichte[4] I	1909
von Harnack, Adolf	Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius Bd. 1. 2	1893/97
von Harnack, Adolf	Der apokryphe Brief des Paulusschülers Titus „*de dispositione sanctimonii*" Sitz.ber. Preuß. Ak. Wiss.	1925
von Harnack, Adolf	Marcion[2] TU XXXXV	1924
Heitmüller, Wilhelm	Im Namen Jesu	1903
Hennecke, Edgar	Neutestamentliche Apokryphen 1. Auflage	1904
	2. Auflage	1923 = Hennecke[2]
	Handbuch zu den neutestam. Apokryphen	1904 = Hennecke, Hdbch.
Hilgenfeld, Adolf	*Ignatii Antioch. et Polycarpi Smyrn. epistulae et martyria*	1902
Holl, Karl	Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde Sitz.ber. Preuß. Ak. Wiss.	1921
Holl, Karl	Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Neue Jahrb.	

	für das klass. Altertum	1914
	ebendort	1916
Holl, Karl	Urchristentum u. Religionsgeschichte; Studien des apologet. Seminars in Wernigerode 10. Heft	1925
Irenaeus,	*Adversus haereses libri V ed.* A. Stieren 1. Bd.	1853 = Iren.
	2. Bd.	1849
Iselin, L. E.	„Die Biene" des Mar Salomon. Zeitschrift für wiss. Theologie Bd. 36	1894
Jakoby, Adolf	Ein neues Evangelienfragment	1900
Jakoby, Adolf	Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu	1902
Johannesbuch der Mandäer, Das	Einleitung, Uebersetzung, Kommentar von Mark Lidzbarski	1915 = Johannesbuch
Kroll, Josef	Beiträge zum *descensus ad inferos*; Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg	1922/23 = Kroll, *descensus*
Kroll, Josef	Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandrien = Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg	1921/22 = Kroll, Hymnodik
Lietzmann, Hans	Zur urchristlichen Verfassungsgeschichte. Zeitschrift für wiss. Theologie Bd. 55	1913
Lietzmann, Hans	Symbolstudien ZNW	1921
	und	1923
Lightfoot, J. B.	*S. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*	1900 = *Lightfoot, Col.*
Lightfoot, J. B.	*Notes on Epistles of S. Paul*	1904
Loofs, Friedrich	„Christologie", Kirchenlehre in RE IV, S. 16—56	
Loofs, Friedrich	Dogmengeschichte[4]	1906
Loofs, Friedrich	Paul von Samosata TU XXXXIII	1923
Lucius, E.	Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche. Hrsg. von G. Anrich	1904

Mandäische Liturgien	Mitgeteilt, übersetzt und erklärt von Mark Lidzbarski	1920 = Mand. Lit.
Märtyrerakten, Ausgewählte[2]	Hrsg. von E. Knopf	1913
Merx, Adalbert	Das Evangelium des Matthäus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift	1902
Merx, Adalbert	Die Evangelien des Markus und Lukas	1905
Müller, Karl	Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis NGG	1920 = K. Müller
Nielsen, M. P.	Der dreieinige Gott	1922
Nöldeke, Theodor	Syrische Martyrien, Festgruß an R. v. Roth	1882
Peterson, Erik	Εἷς Θεός Diss. Gött.	1920
Ptolemäus	Brief an die Flora. Hrsg. von A. v. Harnack Kl. T. 9	1912
Rackl, Michael	Die Christologie d. Heiligen Ignatius von Antiochien	1914
Reinach, S.	*Ignatius bishop of Antioch and the Archeia.* In *Anatolian Studies, presented to Sir. Will. Mitchell Ramsay*	1923
Reitzenstein, Richard	Von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens ZNW	1916
Reitzenstein, Richard	Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens. Hist. Zeitschrift 126	1922
Reitzenstein, Richard	Die hellenistischen Mysterienreligionen[2]	1920 = HMR[2]
Reitzenstein, Richard	*Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*	1916 = *Hist. monach.*
Reitzenstein, Richard	Iranischer Erlösungsglaube ZNW	1921
Reitzenstein, Richard	Das Iranische Erlösungsmysterium	1921 = IEM
Reitzenstein, Richard	Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung; Sitz.ber. der Heidelb. Ak. Wiss. philolog.-hist. Klasse	1919 = MBHG

Reitzenstein, Richard	Die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" bei Paulus NGG	1916
Reitzenstein, Richard	Bemerkungen zur Martyrienliteratur I. Die Bezeichnung Märtyrer NGG	1916
Reitzenstein, Richard	Poimandres	1904
Reitzenstein, Richard	Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur = Sitz.ber. der Heidelb. Ak. Wiss. philol.-hist. Kl.	1917 = Psyche
Reitzenstein, Richard	Vorchristl. Erlösungslehren *Kyrkohistorik Årsskrift*	1922
Reuning, E.	Zur Erklärung des Polykarpmartyriums Diss. Gießen	1917
Schatzhöhle, Die	Uebersetzt von Carl Bezold	1883 = Schatzhöhle
Schlatter, Adolf	Der Märtyrer in den Anfängen der christl. Kirche	1915
Schmidt, Carl	Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung T.U. XXXXIII	1919 = Schmidt, Gespräche
Schmidt, Carl	Koptisch-gnostische Schriften I *CSG*	1905
Schmidt, Carl	Πρᾶξις Πέτρου TU N.F. IX, 1	1903
Stahl, Arthur	Ignatianische Untersuchungen I: Die Authentie der sieben Ignatiusbriefe Diss. Greifsw.	1899
Stahl, Arthur	Patristische Untersuchungen	1901 = Stahl
Strzygowski, J.	Ikonographie d. Taufe Jesu	1885
Sybel, Ludwig v.	Auferstehungshoffnung in der frühchristlichen Kunst ZNW	1914 und 1919/20
Symbole der Alten Kirche	Ausgewählt von Hans Lietzmann Kl. Texte 17/18	1914
Ausgewählte Schriften	syrischer Dichter Kemptener Kirchenväter Bd. 6	— = K.K.V.
The Testament of Abraham	*by M. Rhod. James; Texts and Studies, contributions to Biblical and Patristic literature ed. by Arm. Robinson Vol. II, 2*	1892 = *Test. Abrah.*
Testamentum domini nostri Jesu Christi	*ed. J. E. Rahmani*	1899 = *Testam. domini*

Troje, Louise	Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot	1925
Usener, Hermann	Das Weihnachtsfest	1889
Wensinck, A. J.	*Ephrem's hymns of Epiphany and the Odes of Salomon* In *Expositor I*	1912
Wensinck, A. J.	Muhammed und die Propheten In *Acta orientalia III*	
Wesendonk, O. G. v.	Georgisches Heidentum In *Caucasiaca ed. A. Dirr Fasc. I*	1925
Wesendonk, O. G. v.	Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung	1924 = v. Wesendonk
Wetter, Gillis P:son	Eine gnostische Formel im 4. Evangelium ZNW	1917/18
Wetter, Gillis P:son	Altchristliche Liturgien I Das christliche Mysterium	1921 = Wetter I
	Altchristliche Liturgien II Das christliche Opfer	1922
Wobbermin, Georg	Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens TU N.F. II, 3	1896
Wobbermin, Georg	Religionsgeschichtl. Studien	1896
Zahn, Theodor	Ignatius von Antiochien	1873 = Zahn
Zahn, Theodor	Marcellus von Ancyra	1867

Sammelwerke und Zeitschriften.

Archiv für Religionswissenschaft. Hrsg. von Otto Weinreich	ARW
Handbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von Hans Lietzmann	HNT
Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen. Hrsg. von Hans Lietzmann	Kl.T.
Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-hist. Klasse	NGG
Zeitschrift für Kirchengeschichte. Hrsg. von Leopold Zscharnack	ZKG
Oriens Christianus. Hrsg. von Anton Baumstark	*Oriens christ.*
Realenzyklopädie für protestantische Theologie 3. Aufl. Hrsg. von Albert Hauck	RE
Religion in Geschichte und Gegenwart 1. Aufl. Hrsg. von M. Schiele	RGG
Texte und Untersuchungen. Hrsg. von A. Gebhardt und A. v. Harnack	TU
Theologische Literaturzeitung. Hrsg. von Emanuel Hirsch	Th.L.Z.
Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft. Hrsg. von Hans Lietzmann	ZNW

Date Due

FEB 16 1962

MAR 25 1966

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

GTU Library
3 2400 00536 9305

Schlier, Heinrich
Religionsgeschichtliche
untersuchungen zu den
Ignatiusbriefen.

GH5
XS2

21667

Die Mischna

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung

Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen

unter Mitwirkung von

Albrecht-Oldenburg / Bauer-Göttingen / Fiebig-Leipzig / Frankenberg-Marburg / v. Gall-Gießen / Kittel-Tübingen / Kramer-Leipzig / Marti-Bern (†) / Meinhold-Bonn / Nowack-Leipzig (†) / Rapp-Pirmasens / Rengstorf-Tübingen / Sachsse-Herborn / Sander-Greifswald / Volz-Tübingen / Weiser-Heidelberg / Wendel-Ober-Breidenbach / Windfuhr-Hamburg

herausgegeben von

G. Beer-Heidelberg, O. Holtzmann-Gießen, S. Krauß-Wien

Bis Sommer 1929 sind folgende Traktate erschienen:

Berakot (Gebete) v. Holtzmann	M. 5.50	**Jebamot** (Von der Schwagerehe) v. K. H. Rengstorf	M. 27.50
Pea (Ackerwinkel) v. Bauer	„ 2.50	**Baba qamma** („Erste Pforte" des Civilrechts) v. Windfuhr	„ 2.85
Kil'ajim (Verbotene Mischgattungen) v. K. Albrecht	„ 2.85	**Baba meßia** („Mittlere Pforte" des Civilrechts) v. Windfuhr	„ 4.20
Challa (Teighebe) v. K. Albrecht	„ 1.60	**Baba batra** („Letzte Pforte" des Civilrechts) v. Windfuhr	„ 9.—
Orla (Vorhaut) v. K. Albrecht	„ 1.60	**Abot** (Väter) v. Beer u. Marti	„ 18.—
Bikkurim (Erstlinge) Albrecht	„ 2.25	**Horajot** (Entschdg.) Windfuhr	„ 1.30
Schabbat (Sabbat) v. W. Nowack	„ 9.—	**Tamid** (Vom tägl. Gemeindeopfer) v. O. Holtzmann	„ 7.—
Erubin (Vermischgn.) v. Nowack	„ 9.—	**Middot** (Tempelmaße) v. O. Holtzmann	„ 3.75
Pesachim (Passahfest) v. Beer	„ 7.20		
Joma (Versöhnungstag) von J. Meinhold	„ 2.70		
Rosch ha-schana (Neujahr) von P. Fiebig	„ 4.10		

In der Subskription ist der Bezugspreis 12—15% niedriger.

Dieses Mischnawerk ist **für Neu- und Alttestamentler, Juristen** (Rechtsgeschichte), **Folkloristen, klassische Philologen** (das Griechisch und Lateinisch der Mischna) **unentbehrlich.** Es sollte auch von allen denen studiert werden, die das Judentum besser als bisher kennen und würdigen lernen wollen. *Literarisches Zentralblatt.*

Als nächste Traktate werden erscheinen:

Qinnim (Von den Vogelopfern). Bearbeitet von O. Holtzmann.

Dammai (Vom Zweifelhaften). Bearbeitet von W. Bauer.

Die Erforschung der synoptischen Evangelien von Prof. D. Rudolf Bultmann in Marburg. 2. Aufl. Etwa 4 Bogen. Im Druck.

Das Problem der Exegese in der Gegenwart von Priv.-Doz. Lic. Erich Fascher in Marburg. Etwa 4 Bogen. Im Druck

Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung von Prof. D. Karl Kundsin in Riga. 1929. Mk. 1.50

ALFRED TÖPELMANN / VERLAG / GIESSEN

DRUCK VON H. LAUPP JR, TÜBINGEN